DIVINITAS

PONTIFICIAE ACADEMIAE THEOLOGICAE ROMANAE
COMMENTARII



APUD FACULTATEM SACRAE THEOLOGIAE
PONTIFICIAE UNIVERSITATIS LATERANENSIS

DIVINITAS

ANNI II FASC. III EDITUS EST MENSE MARTIO A.D. MCMLIX

SUMMARIUM

IMPRIMATUR

E Civitate Vaticana die 7 mensis martii 1959

✠ PETRUS CANISIUS VAN LIERDE Episcopus Porphyriensis
Vicarius Generalis Summi Pontificis pro Civitate Vaticana

UNDEVICESIMO · SAECULO · EXEUNTE

AB · EPISTOLA · B. PAULI · APOSTOLI · AD · ROMANOS · CONSCRIPTA

PONTIFICIA · ROMANA · THEOLOGICA · ACADEMIA

UNIVERSITATISQUE · LATERANENSIS · THEOLOGICA · FACULTAS

INCENSI · ERGA · DOCTOREM · GENTIUM · AMORIS

HOC · OFFERUNT · PIGNUS

JOANNIS · DIVINA · PROVIDENTIA · PAPAE · XXIII

NOMINE · IURE · NOTATUM

QUI

SUPER · PETRI · ROMANAM · CATHEDRAM · ASCENDENS

AD · SACROS · PAULI · CINERES

ECCLESIAE · INCREMENTA · EST · AUSPICATUS

OECUMENICUM · CONCILIUM · ROMANAM · SYNODUM

CODICIS I. C. · EMENDATIONEM · PRAENUNTIANS

ADSIT · INCEPTIS · DEUS

ET · PER · SANCTOS · APOSTOLOS · SUOS

OPTATOS · PERDUCAT · AD · EXITUS

Aloysius De Magistris



VENERABILI FRATRI NOSTRO
JOSEPHO S. R. E. CARDINALI PIZZARDO
PRAEFECTO SACRI CONSILII SEMINARIIS
STUDIORUMQUE UNIVERSITATIBUS PRAEPOSITO

IOANNES PP. XXIII

Venerabilis Frater Noster,

salutem et Apostolicam Benedictionem

Existimationi Nostrae valde probandum visum est illud quod, per obsequii plenas litteras, modo Nobis enuntiasti consilium, Pontificiae scilicet Theologicae Romanae Academiae sodales, te, venerabilis Frater Noster, auspice, sollemni celebritate et coetu recensituros esse undeviginti revoluta saecula, ex quo S. Paulus Apostolus ad Romanos Epistulam misit.

Huius perinsignis eventus sacra memoria eruditorum iudicio prorsus in elapsum annum incidebat: at ii qui sub huius exitum necopinati et grandes contigerunt casus impulerunt sane, ut constitutae supersederetur rei eaque in tranquilliores dies proferretur.

Alter Apostolorum Princeps, Doctor gentium semper gravis, elatus, sublimis stilo suo caelestes opes profundit, quibus eius pectus ita abundat, ut aptissimum hoc praeconium S. Ioannis Chrysostomi in mentem reducatur: « Paulinae enim epistulae metalla sunt Spiritus et fontes: metalla quidem, quia quovis auro pretiosiores nobis praebent divitias; fontes vero, quia numquam deficiunt, sed quantumlibet exhaurias, tantumdem ac multo amplius rursus affluit » (De verbis Apostoli: habentes eundem Spiritum, Sermo III; Migne, *P. G.* 51, 291).

At nusquam alias quam in sua ad Romanos Epistula is patefactorum Dei oraculorum magnitudine, sententiarum acuminibus, moralis legis caelesti afflatu et solidissimis praeceptis, igniti eloquii copia eminet et praestat, adeo ut in sacris Novae

Legis Litteris eadem Epistula praecipuum et pernobilem locum teneat: etenim haec universae Apostoli doctrinae est epitome, christianae theologiae est fundamentum, historiae humanae salutis itinera commonstrans, tenebrarum depulsor est veluti micantissimus pharus.

Quosnam autem magis decet hoc Apostolici magisterii documentum et veneratione prosequi et amanter percolere quam apprime Romanos, ad quos Phoebe diaconissa profecta Cenchris (*cfr.* Rom. 16, 1) *id quasi thesaurum inenarrandi pretii attulit?*

Vehementer igitur optamus, ut saecularis, quae occurrit, memoria lectorum theologorum ingenia ad altius explananda quae ibidem Apostolus docuit cogat et acuat atque ad christifidelium quoque intellegentiam accommodata interpretatione defluat ex alto hausta doctrina, ut Apostolico ore in universo mundo praedicata fides (*cfr.* Rom. 1, 8) *Romae in exemplum virenti gratia reflorescat.*

Quod ut feliciter eveniat, non solum ad recte cogitandum, sed ad fortiter quoque et sancte agendum sedulae conferendae sunt curae, cum christiana fides radix sit, ex qua congruentes ei fructus maturescere debent. In quorum corona gratiores colluceant hi, quos, caritatis comes, christiana educat humilitas: « Gaudere cum gaudentibus, flere cum flentibus, idipsum invicem sentientes, non alta sapientes, sed humilibus consentientes » (Rom. 12, 15-16).

Dum laudamus igitur inceptum, quod in honorem S. Pauli Apostoli, qui ad Romanos scripsit Epistulam, quasi ad exsolvendum grati animi debitum aemula certatione acturi estis, tibi, Venerabilis Frater Noster, et Pontificiae Theologicae Romanae Academiae moderatoribus et sodalibus et universis huic commemorationi interfuturis Apostolicam Benedictionem, ad maiorem in dies sapientiae et caritatis profectum incitamentum, peramanter impertimus.

Datum Romae apud Sanctum Petrum, die XIV *mensis Ianuarii anno* MCMLIX, *Pontificatus Nostri primo.*

IOANNES PP. XXIII

Mons. Salvatore Garofalo

SAN PAOLO AI ROMANI: LA POTENZA DELL'EVANGELO

Del milione di uomini brulicanti nella Roma che conobbe l'apostolo Paolo, il filosofo Seneca scriveva: « Guarda tutta questa popolazione cui a malapena bastano le case dell'Urbe sterminata! Per la maggior parte questa folla è privata della patria: tutti sono confluiti qui dai loro municipi, dalle loro colonie, da tutto il mondo insomma, taluni attratti dall'ambizione, altri dal desiderio dei piaceri, che cerca luoghi sempre più ricchi e adatti a esplicare il vizio, altri dall'amore per gli studi, altri dagli spettacoli: taluno vi è stato chiamato dall'amicizia, altri da un'attività desiderosa di un campo più vasto in cui manifestare il suo talento; alcuni ve li portò la loro bellezza, altri la loro eloquenza, l'una e l'altra da mettere in vendita. Ogni specie di gente è accorsa in città perchè la città offre grandi compensi e ai vizi e alle virtù. Fatti comparire davanti tutti costoro e chiedi a ciascuno di essi: « Da dove vieni? », e vedrai che per la maggior parte hanno abbandonato la loro patria per venire in questa città, che è senza dubbio la più grande e la più bella, ma non è la loro » (1).

Così colui che avrebbe curato l'educazione di Nerone descriveva l'Urbe alla madre Elvia, nell'anno 42, proprio quando, secondo un'antica tradizione, il « provinciale » Pietro di Betsaida — che la chiamerà « Babilonia » (I *Piet.* 5,13) — vi avrebbe fatto il primo ingresso (2).

(1) *Consolatio ad Helviam* VI,2, trad. A. Mattioli 1958, p. 100. S. Agostino riferisce un duro giudizio di Seneca sui Giudei: « Cum interim usque eo sceleratissimae gentis consuetudo convaluit, ut per omnes iam terras receptas siti victi victoribus leges dederunt », *De civitate Dei* VI, 11, ML 41, 192.

(2) S. Garofalo, *La prima venuta di S. Pietro a Roma nel* 42, Roma 1942.

Quella specie di complicatissimo palinsesto etnico era il corpo di Roma; senza che Seneca se ne avvedesse e sotto i suoi occhi, quel corpo stava per avere un'anima nuova. Il primo a svelare quest'anima e a fissarla in un documento per i secoli è stato l'unico apostolo in possesso, fin dalla nascita, del privilegio della cittadinanza romana: Paolo di Tarso ([3]). Paolo si struggeva del « desiderio » di Roma ([4]). Un lungo desiderio ([5]), alimentato da un'assidua preghiera (1,9-10), che diventò irresistibile in un momento drammatico della sua vita.

Correva l'inverno dell'anno 58 ([6]) e nella splendida Corinto, capitale dell'Acaia e capitale del vizio di cui era signora Afrodite Pandèmia, si avvertivano già i sentori della primavera. Nella « città dei due mari », Paolo aveva fondato una chiesa ferventissima e piuttosto vivace, alla quale aveva dovuto scrivere non meno di quattro lettere — di cui due perdute — per frenare falsi entusiasmi e reprimere abusi, ma aveva scritto anche, con l'inno alla carità (1 *Cor.* c. 13), una delle pagine più necessarie al genere umano.

([3]) *Atti* 16,37. Tra una fiera protesta dell'Apostoto a tutela della sua cittadinanza romana (22,25) e l'uso del suo diritto con l'appello a Cesare (25,11), si inseriscono in *Atti* 23,11 le parole di Gesù nelle quali, per l'unica volta nei testi, il nome di Roma è sulle labbra di Cristo.

([4]) *Rom.* 1,11; 15,23. Di qui in poi, le citazioni senza indicazione della fonte si intendono appartenere alla lettera ai Romani. Il verbo ἐπιποθέω = desiderare con ansia o ardore, con i suoi derivati è caratteristico del linguaggio di Paolo ed ἐπιποθία in 15,23 è un *apax*. Cfr. C.SPICQ, Ἐπιποθεῖν. *Désirer ou chérir?*, in *Rev. Bibl.* 64 (1957) 184-195.

([5]) La prima volta che ne parla è in *Atti* 19,21, a Efeso, durante il terzo viaggio missionario (aa. 54-57).

([6]) Non è evidentemente possibile, in un discorso commemorativo, trattare tutti i problemi storici, critici, esegetici e teologici della lettera ai Romani. La giustificazione di alcune scelte da noi fatte si potrà trovare soprattutto nella letteratura più recente, per la quale rinviamo a J. HUBY-S. LYONNET, *Saint Paul. Épître aux Romains,* Paris 1957; S. LYONNET, *Quaestiones in Ep. ad Romanos* (Serie I e II) *ad usum auditorum* del Pont. Istituto Biblico (Roma 1955 e 1956). Per una iniziazione del lettore italiano è eccellente: S. ZEDDA, *Prima lettura di S. Paolo,* II, Torino 1958, pp. 195-322. Qui ci limiteremo per lo più a citazioni « extravagantes ». E' noto che per la fissazione della data di *Rom.*, una delle più sicure della letteratura neotestamentaria, sono decisivi due apporti « romani »: le date di insediamento del proconsole L. G. Gallione a Corinto (*Atti* 18,12) e del procuratore Porcio Festo a Cesarea (*ib.* 25,1), che sono anche le date cardinali della cronologia paolina.

A Corinto, Paolo trascorse tre mesi (*Atti* 20,3) prima della Pasqua (*ib.* 20,6), praticamente tutti impegnati a pensare e a dettare la lettera più grandiosa del suo epistolario: un oceano di idee, sul quale anche il navigatore più provveduto si sente naufrago. Impegnatissimo nella dura fatica di amanuense era stato un uomo dal nome tipicamente romano: Terzo, il quale dovette essere fiero di aver scritto quella lettera « nel Signore », se, caso unico per gli amanuensi dell'apostolo, ha voluto inviare ai destinatari i suoi personali saluti, come a sottintendere ammirazione (16,22). Se certi calcoli son veri, Paolo avrebbe impiegato 98 ore a dettare, e Terzo a scrivere faticosamente sul ruvido papiro, le 7101 parola della lettera, che riempì un rotolo di 50 fogli di papiro ieratico o circa settanta pagine di un *codex* del formato del più antico manoscritto del Nuovo Testamento finora conosciuto ([7]). La voluminosa missiva era stata affidata alla distinta signora Febe, diaconessa e « patrona » della chiesa di Cencree, il porto orientale di Corinto (16,1). Con la primavera, si riprendeva allora la navigazione di lungo corso e la lettera doveva raggiungere i destinatari con una certa premura. Dei destinatari, Paolo conosceva di nome o di fatto ventisei persone in tutto, 17 uomini e nove donne che saluta nominalmente, insieme con cinque gruppi genericamente indicati, chiese « domestiche » o « famiglie » di liberti di illustri padroni ([8]). L'apostolo saluta, tra gli altri, amici dell'anima come i coniugi Aquila e Prisca, legati a Paolo da lontana consuetudine e dallo stesso mestiere del quale vivevano,

---

([7]) Il computo è di O. ROLLER, *Das Formular der paulischen Briefe...* Stuttgart ed è stato da più parti criticato, cfr. J.-A. SCHLIEMANN, *La rédaction des epîtres pauliniennes,* in *Rev. Bibl.* 53 (1946) 185-196; S. LYONNET, *De arte litteras exerandi apud antiquos,* in *Verbum Domini* 34 (1956) 3-11. Lo SCHLIEMANN (pp. 191-193) vorrebbe attribuire un intervento di rilievo al « segretario » che scrisse *Rom.* Il *codex* sul quale abbiamo fatto sommari calcoli è l'ormai celebre *Pap. Bodmer II.*

([8]) Sono i nomi citati nel c. 16, 1-16, che inutilmente si tenta staccare dalla lettera ai Romani. Poichè l'epigrafia cristiana di Roma non risale al tempo di Paolo, le eventuali corrispondenze di nomi non sono conclusive.

cristiani sceltissimi e devoti all'apostolo fino a buttarsi allo sbaraglio per lui; convertiti di data remota come Andronico e Giunia, che avevano accolto l'Evangelo già prima di Paolo e se ne erano fatti propagatori « insigni »; il primo convertito dell'Asia, Epeneto; cristiani che avevano sofferto per la fede come Apelle; donne generose che si erano « affaticate » o si « affaticavano » per l'evangelo come Maria, Trifena e Trifosa e la diletta Persida; un « eletto nel Signore » come Rufo, che una singolare coincidenza con l'evangelo di Marco (16,3) indica con ogni probabilità come figlio di quel Simone di Cirene che aiutò Gesù a portare la croce.

La lettera conserva, dunque, i primi nomi conosciuti dei nostri antenati nella fede. Non tutti erano romani di Roma, come non tutti qui lo siamo, ma sono il nostro seme santo. A distanza di sei anni, essi saranno già, come attesta Tacito, « moltitudine ingente » (*Ann.* XV,44) che beveva alle pure fonti dell'Evangelo ascoltando Pietro e Paolo. Dietro i loro nomi, è la folla senza volto dei Romani ai quali Paolo scriveva da Corinto quasi con soggezione, certamente con entusiasmo.

Si può dire che tutto è eccezionale nella lettera di Paolo ai Romani, a cominciare dalla destinazione stessa. E' la sola volta — il caso dei Colossesi è infatti diverso — che l'apostolo scrive a una comunità non fondata da lui, e ci tiene a dirlo (15,20). La cristianità dell'Urbe può datare dal primo giorno della Chiesa, dalla Pentecoste dello Spirito Santo a Gerusalemme dieci giorni dopo che il Cristo Risorto aveva lasciato la terra (*Atti* 2,11), se i pellegrini « romani » presenti al prodigio furono fra i tremila battezzati dopo il discorso di Pietro.

San Giovanni Crisostomo, nelle *Omilie* sulla lettera ai Romani che sono il suo capolavoro, si compiace di notare più volte il rispetto di Paolo per i fedeli dell'Urbe e lo attribuisce implicitamente non al fascino della città « unica sulla terra e sul mare di tanta bellezza » e di universale richiamo o al pro-

vincialissimo desiderio di farsi un nome vantando amicizie, ma al fatto che « Pietro vi aveva predicato » ([9]).

« Ringrazio prima di tutto il mio Dio per mezzo di Gesù Cristo — scrive l'apostolo — a motivo di tutti voi, perchè la vostra fede è celebrata (καταγγέλλεται) in tutto il mondo » (1,8), come è nota a tutti la loro docilità (ὑπακοή) (16,19). I Romani sanno essere « da (se) stessi pieni di bontà, ricolmi d'ogni scienza, capaci anche di ammonirsi l'un l'altro »; Paolo si scusa di essersi fatto ardito, ma intende soltanto « ridestare i (loro) ricordi » (15, 14-15). Egli sa di poter scrivere ai Romani, perchè per vocazione divina e d'accordo con gli altri apostoli « colonne della Chiesa », il suo campo d'azione è il mondo pagano ([10]), e se finora, facendo violenza ai suoi desideri, si è trattenuto o è stato trattenuto (1, 13; 15, 22) dal venire nell'Urbe, gli è perchè non è solito raccogliere dove altri ha seminato, mentre le genti che non hanno mai sentito nominare Cristo aspettano e hanno bisogno di conoscerlo (15, 20-21).

Nella lettera, Paolo rivela per la prima volta il suo piano generale di stratega dell'Evangelo (15, 19. 22-24). Irradiandosi da Gerusalemme, capitale dei « santi » e luogo della Croce, egli è giunto fino all'Illirico — in gran parte corrispondente all'odierna Dalmazia — attraverso la Siria, la Grecia, la Macedonia — i Balcani — e l'Asia proconsolare; adesso che questa prima parte del piano può dirsi compiuta « con la parola e con le opere, con la potenza (ἐν δυνάμει) dei miracoli e dei prodigi, con la potenza dello Spirito di Dio » (15,19), l'apostolo punta lontano, il più lontano possibile, sulle favolose colonne di Ercole che erano allora i confini dell'Europa e dell'Occidente ([11]), sulla Spagna. Prima del grande balzo, Paolo si fer-

---

([9]) Cfr. *Hom.* II,5 MG 60,406; XXIX 1 (*humilius loquens*), *ib.* 655; *hom.* XXX,1, *ib.* 661 (*multo demissius; hom.* XXXII,1 (*quasi supplicans*) *ib.* 675; *hom.* II,1, *ib.* 402.

([10]) 11,13; 15,16-17; *Atti* 9,15; 22,21; 26,17-18; *Gal.* 2,7-9.

([11]) Clemente Rom., *Ep. ad Cor.* V-7; cfr. Erodoto, VII,54: « confini d'Europa ». La romanizzazione della Spagna era di antica data, V. Chabot, *Le Monde romain,* Paris 1951, 173-194.

merà a Roma. Vi giungerà « con la pienezza della benedizione di Cristo » (15, 29), per consolarsi insieme con i Romani « a motivo della comune fede » (1,12), per trovarvi aiuto e consigli in vista dei suoi nuovi compiti (15,24); spera, soprattutto, di venire nelle migliori condizioni di spirito, « in gioia » e per riposarsi (15, 32).

Paolo aveva oltrepassato la cinquantina; nonostante le sofferenze fisiche e morali fino allora affrontate per la causa dell'Evangelo e di cui l'anno precedente aveva fatto il bilancio nella seconda lettera ai Corinzi (II *Cor.* 11,21-12,10), non è un lottatore sfiancato; altrove, egli si è paragonato a un pugile (1 *Cor.* 9,26), e adesso non si ritiene di certo, come si dice in gergo sportivo, un pugile « suonato ». E' sempre nell'arena e se una cosa chiede ai Romani, in nome della Santissima Trinità, è che essi « combattano (συναγωνίσασθαι 15,30) con lui », con le loro preghiere. Adesso, infatti, egli espone ancora una volta la vita e, ciò che più conta, è in gioco tutta intera l'opera sua, è in pericolo, per la debolezza degli uomini, la verità e la forza dell'Evangelo (cfr. *Gal.* 2,5), l'unità della Chiesa, la pace e l'amore di tutti i cristiani. La battaglia si combatte a Gerusalemme, e Paolo, mentre si accinge ad abbandonare l'Oriente, non vuole lasciare dietro di sè smarrimenti e incertezze, focolari di liti e pericoli di scismi. Non si tratta di piccole beghe o di dissidi locali facilmente componibili facendo appello alla propria autorità e alla buona volontà, ma ritorna sul tappeto il problema dei problemi: che cosa è l'Evangelo? ed è ormai tempo di chiarirlo una volta per sempre vincendo le ultime resistenze di certi ambienti di Gerusalemme, dopo che gli apostoli di Cristo lo avevano già chiarito e risolto fin da quando esso era stato proposto con le parole e con i fatti (cfr. *Atti* c. 15).

Paolo ha combattuto durante tutta la sua vita non soltanto con i Giudei « infedeli » (15,31) che braccavano dovunque l'antico fariseo, tentando di fargli pagare con la vita il « tradimento » della conversione a Cristo che il supremo tribu-

nale di Gerusalemme aveva condannato a morte, ma anche con i Giudei di obbedienza farisea (*Atti* 15, 5; 22, 20) diventati cristiani, i quali non riuscivano a superare la loro mentalità secolare e a staccarsi dalla Legge di Mosè. Per essi, il vino nuovo dell'Evangelo doveva restare negli otri vecchi (cfr. *Mt.* 9,17); l'Evangelo del Figlio di Dio doveva aggiungersi alla Legge data da Dio al popolo eletto, e chi lo accettava senza aver conosciuto Mosè doveva sottomettersi alle osservanze giudaiche per essere cristiano ([12]).

Nessuno come Paolo poteva vantarsi di un blasone ebraico con tutti i quattro quarti di nobiltà in regola, nessuno come lui aveva avuto il coraggio di difendere la Legge contro Cristo ([13]); ma da quando, divinamente vendicandosi dei farisei che lo avevano messo in croce, Gesù ha scelto il più fariseo tra loro: lui ,Paolo, per rivelargli sulla via di Damasco il mistero dell'Evangelo e accendergliene la passione nel cuore, per fargli gridare dai tetti (cfr. *Mt.* 10,27) la potenza unica ed universale della Croce, nulla e nessuno potrà cancellare dall'anima del fariseo fatto apostolo la prepotente voce del Figlio di Dio. A Pietro, capo della Chiesa, toccherà di accogliere il primo pagano convertito — l'italiano Cornelio (*Atti* 10, 1-11, 18) — all'indomabile Paolo spetterà di affrontare a viso aperto, senza mezzi termini, senza provvisorie prudenze (cfr. *Gal.* 2, 11-15), senza patetiche e peraltro comprensibilissime nostalgie, le resistenza di coloro i quali, con l'intenzione di credere meglio, rischiavano di compromettere la sostanza stessa dell'Evangelo.

Battaglie di questo genere non si risolvono con la dialettica ma con la carità, la sola arma della fede che Cristo stesso ha messo nelle mani dei suoi: « Da questo conosceranno tutti

---

([12]) Per una sommaria storia dei Giudeo-cristiani nella Chiesa primitiva v. J.-B. COLON, nel *Dictionn. de la Bible, Supplém.*, IV (1949) coll. 1298-1315; L. CERFAUX, *La Communauté Apostolique*, Paris 1953. Cfr. J. DANIELOU, *Théologie du Judéo-Christianisme*, Tournai 1957, p. 17 ss.

([13]) Cfr. *Atti* 22,3-5; 26,9-11; *Gal.* 1,14.

che siete miei discepoli: se avete amore gli uni per gli altri» (*Giov.* 13,35).

A Corinto, mentre scrive ai Romani (15,25-27, 21), Paolo è in ansiosa attesa del successo di una impresa che è il capolavoro del suo genio apostolico. Da sette od otto anni ormai, egli era andato organizzando — e il termine deve essere inteso nel significato più moderno ([14]) — una vasta raccolta di offerte nelle sue comunità della Galazia, della Macedonia e dell'Achaia, per soccorrere le necessità dei cristiani di Gerusalemme i quali, per varie ragioni, erano in condizioni critiche. Che Paolo attribuisca a questa impresa un significato che va oltre il gesto generoso è chiaro dai termini stessi con i quali egli indica la colletta come un atto religioso ([15]) e da ciò che egli dice, appunto, ai Romani: i cristiani venuti dal paganesimo sono « debitori » verso i loro fratelli di Gerusalemme, « perchè se i pagani hanno partecipato ai loro beni spirituali, devono anche assisterli coi beni temporali » (15, 27). E', dunque, una testimonianza di riconoscenza da parte di quei fedeli di Paolo che si voleva accusare di disprezzo dei privilegi di Israele, è una prova che essi sono nel cuore dell'Evangelo e ne hanno compreso la natura e le esigenze, osservandone il comandamento unico (*II Cor.* 8, 8.19.24). Sulla somma che egli, come dice ai Romani, sta per consegnare a Gerusalemme in un viaggio che è ormai il solo ostacolo che lo separa ancora dall'Urbe, è posto il « sigillo » (15,28: σφραγισάμενος) dell'apostolo delle genti.

([14]) La colletta risaliva a una raccomandazione delle autorità di Gerusalemme (*Gal.* 2,10); su di essa cfr. I *Cor.* 16,1-3; II *Cor.* cc. 8-9; *Atti* 24,17; E.-B. ALLO, *Seconde ép. aux Corinthiens,* Paris 1937, 204-210. Sull'esito della colletta non si sa nulla di preciso perchè gli avvenimenti precipitarono con l'arresto di Paolo a Gerasalemme, *Atti* 21,27 ss. A imitazione della iniziativa di Paolo, il prof. O. CULLMANN ha suggerito una colletta « reciproca » tra cattolici e protestanti, come segno, non più di unità (perchè, egli dice, le « Chiese » *sono* separate e una unione non è possibile senza una rinunzia, da una parte e dall'altra, « alla propria fede »), ma « della solidarietà, della fraternità di tutti coloro che invocano lo stesso nome del Cristo », per « diminuire lo scandalo della divisione », *Catholiques et Protentast. Un projet de solidarité chrétienne,* Neuchâtel 1958, pp. 30, 43 s.

([15]) Κοινωνία (15,26), διακονία (15,25); εὐλογία (II *Cor.* 9,5) διακονία τῆς λειτουργίας (II *Cor.* 9,12) e *passim* nei testi indicati.

Paolo, dunque, è come una corda tesa fra le due punte di un arco: Gerusalemme e Roma, e vibra prima di accoccare la freccia. Come ha confidato ai Romani le sue preoccupazioni, così confida ad essi — senza esserne costretto da necessità contingenti della loro comunità — il tesoro della sua anima e della sua mente, il « suo » Evangelo che è « l'Evangelo di Dio, da Lui promesso nelle Sante Scritture per mezzo dei profeti, riguardante il suo Figliuolo » incarnato (1, 1-2). Senza essere una sintesi completa del Cristianesimo, la lettera ai Romani ne è un documento essenziale e dopo i quattro Evangeli il più rilevante, così essenziale per le sorti dell'Evangelo, che dalla sua incomprensione ha avuto origine la più dolorosa crisi del Cristianesimo, la rivolta che ha infranto l'unità della Chiesa in Occidente E' noto che la teologia protestante antica e nuova, da Lutero a Calvino a Karl Barth, è sostanzialmente, un commento alla lettera ai Romani ([16]). Il nome di Roma, così, fin dalle origini, è il banco di prova della purezza della fede e il fondamento unico della unità della Chiesa.

Nella lettera ai Romani, Paolo si abbandona, spazia in un altissimo volo, si arrocca sulle vette. Egli non è uno scrittore che adora le parole, ma un genio che fa violenza alle parole e le inturgidisce di idee. Nell'epistolario apocrifo di Seneca con Paolo, il filosofo consiglia all'apostolo di vigilarsi di più: « Vorrei... che quando dici cose così magnifiche, alla loro grandezza non mancasse la cura dello stile » ([17]), ma l'ignoto, tardo e maldestro compilatore non ha letto ciò che l'autentico Seneca scriveva a Lucilio: « Se trovi un discorso accuratamente limato, pensa che l'animo dell'autore è impigliato nelle miserie; se in-

---

([16]) S. Lyonnet, *L'attualità della Lettera di San Paolo ai romani e il problema ecumenico, La Civiltà Cattolica* 109, III (1958) 365-377. Cfr. K. Barth, *Petit commentaire de l'Ep. aux Romains,* Genève 1956, p. 7. Il protestante P. Bonnard nota che il contenuto di *Rom.* viene da certi autori distribuito secondo le parti del catechismo protestante, *Où en est l'interprétation de l'Ép. aux Romains,* in *Rev. de Théol. et de Phil.* III sér., I (1951) p. 239.

([17]) C. W. Barlow, *Epistulae Senecae ad Paulum et Pauli ad Senecam « quae dicuntur »*, American Academy in Rome, 1938, *Ép.* VII, p. 129.

vece quest'anima è grande, le sue parole sono calme e serene e portano più l'impronta della sincerità che dell'eleganza... Il discorso è il riflesso dell'anima: se quello è agghindato, imbellettato, è segno che anche questa non è sincera e ha in sè qualche cosa di fiacco: la ricercatezza non è ornamento da uomo » [18]. E San Paolo è finalmente un uomo! La lettera ai Romani, attraversata, come un cielo da lampi, da grida di dolore e di gioia, da dialoghi concitati e da confessioni drammatiche, è uno squarcio di superba eloquenza, al cui confronto l'antichità può offrire soltanto il migliore Demostene e i tempi moderni, ahimè!, nulla, perchè tra i beni umani perduti è anche il segreto della vera eloquenza.

La lettera ai Romani, fra tutti gli scritti di Paolo, è anche quella che più assomiglia a un trattato, ma l'argomentazione sfida i canoni della « nostra » logica, se, nonostante gli sforzi sapientissimi soprattutto degli studiosi moderni, si ribella a una definitiva incasellatura [19].

Nella lettera ai Romani confluiscono le più significative esperienze del passato di Paolo [20] e le sue più audaci speranze per il futuro; le une e le altre convergono verso una fonte di luce: la potenza dell'Evangelo, rivelazione ultima dell'amore di Dio che salva.

---

(18) *Epist.* 11. XIX-XX, ep. 6 (115).

(19) E' notevole il contributo degli esegeti cattolici, in studi nei quali si trovano anche interessanti spunti di interpretazione, cfr. A. Feuillet, *Le plan salvique de Dieu d'après l'Épître aux Romains, Essai sur la structure littéraire de l'Épître et sa signification théologique*, in *Rev. Bibl.* 57 (1950) 336-387; 489-529; K. Prümm, *Zur Struktur des Römerbriefes. Begriffsreihen als Einheitsband*, in *Zeitschrift f. kathol. Theol.* 72 (1950) 333-349; S. Lyonnet, *Note sur le plan de l'ép. aux Rom.*, in *Mélanges Lebreton*, I, Paris 1951 (= *Rech. de Sc. Rel.*, 39, 1951) 301-316; J. Dupont, *Le problème de la structure littéraire de l'Ép. aux Rom.*, in *Rev. Bibl.* 62 (1955) 365-397; Suitbertus a S. Jo. a Cruce, *De structura idearum in Ep. ad Rom*, in *Verbum D.ni* 34 (1956) 68-87. Per gli acattolici cfr. N. A. Dahl, *Two Notes on Romans* 5, in *Studia Theologica* V (1951, Lund 1952) 37-48; J. Jeremias, *Zur Gedankenführung in den Paulinischen Briefen*, in *Studia Paulina in hon. J. de Zwaan*, Haarlem 1953, pp. 146-154.

(20) E' noto che *Rom.*, nella polemica contro i giudaizzanti, riprende i temi della lettera ai Galati. Per una esposizione sintetica e parallela della dottrina delle due epistole, cfr. S. Lyonnet, *Les épîtres de Saint Paul aux Romains, aux Galates* (*Bible de Jérusatem*), Paris 1953, pp. 51-61.

Paolo è al massimo della sua tensione fra il mondo pagano e il mondo di Gerusalemme. Nei confronti del mondo pagano, egli ha già subìto una crisi, espressa da un nome famoso: Atene, come se la Provvidenza, nell'avventura dell'Evangelo, avesse voluto, con i tre nomi che esprimevano il meglio del mondo: Gerusalemme, Atene, Roma, indicare simbolicamente i fondamentali atteggiamenti umani di fronte alla realtà di immensi problemi.

Tra gli epicurei e gli stoici di Atene (*Atti* 17, 28-33), Paolo aveva, sull'Areopago, affrontato, con le armi che credeva più adatte — un discorso « sapiente » — la proverbiale e scettica curiosità degli Ateniesi, ma ne era uscito praticamente sconfitto, nonostante alcune conquiste (*ib.* 17, 34), e qualificato « spermològos », un ignorante che si riempiva la bocca di grandi parole (*ib.* 17,18). L'apostolo reagì, protestando di non voler « svuotare (κενωθῇ) la Croce del Cristo » con discorsi sapienti, che sono debolezza dell'uomo, mentre « la parola della Croce (ὁ λόγος... τοῦ σταυροῦ) ... per noi che siamo sulla via della salvezza, è potenza (δύναμις) di Dio... Cristo crocifisso — scandalo per i Giudei e follia per i Pagani — è, per coloro che sono chiamati da Dio, Giudei e Greci, potenza (δύναμις) di Dio e sapienza di Dio » ([21]). I Pagani cercavano una sapienza e Paolo erge dinanzi a loro una Croce. Poco prima di scrivere ai Romani, Paolo aveva aggredito i Galati, istupiditi da coloro « che si propongono di stravolgere l'Evangelo di Cristo » insegnando la necessità della pratica della Legge di Mosè anche per i cristiani: « O insensati Galati! chi vi ammaliò? Voi, davanti ai cui occhi fu dipinto (κατ'ὀφθαλμοὺς... προεγράφη) Cristo Crocifisso! » (*Gal.* 3,1). E la Croce, sempre la Croce, domina nel rutilante mosaico della lettera ai Romani, come nel catino di un'antica abside la Croce, fonte di acque di vita eterna, domina paesaggi, architetture, emblemi e figure. L'Evangelo « potenza di Dio

---

([21]) I *Cor.* 1,18.23-25; cfr. 1,25; 2,1-5; II *Cor.* 12,7-10. V. le squisite pagine di A. J. FESTUGIÈRE, *L'Enfant d'Agrigente*, Paris 1950, pp. 101-109.

per la salvezza (δύναμις θεοῦ εἰς σωτηρίαν) di ogni credente, del Giudeo prima e poi del Greco » in quanto rivela la misericordiosa bontà di Dio che fa gli uomini partecipi della sua « giustizia » e li salva « dalla fede alla fede » (1, 16-17) è il dichiarato argomento della lettera ([22]).

In forza della sua *forma mentis* e della intima realtà della storia, Paolo divide l'umanità in Giudei e Pagani; nel primo campo sono coloro i quali hanno conosciuto Dio perchè Dio li ha « conosciuti » e li ha chiamati suoi figli, dando ad essi « la gloria, le alleanze, la legislazione, il culto e le promesse (9,4); nell'altro campo sono i greci e i barbari, i sapienti e gli ignoranti (1,14), cioè i Pagani, i quali potevano e dovevano conoscere gli attributi invisibili di Dio « riflettendo sulle cose create » (1,20). I Pagani, però, « vantandosi sapienti diventarono stolti » e si « costruirono » i loro dèi: sprofondarono, perciò, nel male che essi credevano di evitare facendo appello alla sapienza e alle sole lore forze, sordi alla voce di Dio che, con la coscienza, avevano incisa nel cuore (1,18-32; 2,14-15). I Giudei si perdono sulla via pur buona; si atteggiano a giudici dei Pagani e si fanno forti dei loro privilegi, ma non sono da meno di quelli per durezza di mente e di cuore. Hanno la Legge, ma la trasgrediscono, sono circoncisi ma soltanto nella carne, e a nulla vale la pretesa di compromettere Dio nel loro fallimento (2,1-3,20). Su questa umanità tenebrosa e oppressa da un peso di peccato (3,10) si « manifesta l'ira di Dio » (1,18; 2,5), ma si « manifesta » (ἀποκαλυπτεται) anche la sua fedele misericordia (1,16-17): i giorni dell'Evangelo sono i giorni del giudizio di Dio sulla umanità, giudizio di salvezza e giudizio di condanna. L'umanità è adesso di fronte a un Crocifisso, a Cristo « pubbli-

---

([22]) Il « non mi vergogno (ἐπαισχύνομαι) dell'Evangelo » (1,16), trova significitivo riscontro in ciò che scrive Paolo, prigioniero a Roma e in attesa della morte, nella II *Tim.* 1,8-12.16, dove il verbo ἐπαισχύνομαι è riferito alla « testimonianza » (μαρτύριον) del Signore », che è o l'Evangelo o la morte del Crocifisso o « la parola della Croce » di *Cor.* 1, 18.23. Negli Evangeli ἐπαισχύνομαι ricorre una volta soltanto, in un contesto in cui è menzionata anche la *croce* dei seguaci di Gesù, *Mc.* 8.34.38; *Lc.* 9.23.26. Cfr. Giov. Cris., *Hom.* 11,6 in *Rom.*, MG 60,402

camente presentato (προέθετο cfr. *Gal.* 3,1) da Dio quale espiatore (ἱλαστήριον) per mezzo della fede nel suo sangue » (3,25), unica potenza di salvezza. La « giustificazione » come inizio della salvezza, è un dono gratuito (3,24) e amoroso di Dio a chi crede nel « Cristo consegnato a morte per i nostri peccati e risuscitato per la nostra giustificazione » (4,25). Dono di Dio, la fede è anche liberissimo e amoroso atto dell'uomo che accetta, con un'adesione totale e operante ([23]), le verità e le realtà espresse nel piano divino di salvezza, riconoscendo la radicale insufficienza delle sole forze e delle sole opere umane, fossero pure la « opere della Legge » di Mosè.

Questa è la « legge della fede » (3,27), l'economia dell'Evangelo preparata da secoli nella storia d'Israele (1,2; 3,11), fin dagli albori, fin da quando Dio fece di Abramo il patriarca del popolo eletto e di tutti i credenti (3,27-31; c. 4).

La potenza della « parola della Croce » assicura il primo passo nella via della salvezza; e il Crocifisso, documento e trionfo dell'amore di Dio, assicura il cammino della quotidiana conquista della salvezza e di una sempre maggiore intimità dei figli di Dio con il Padre celeste (5, 11.36). Che altro, infatti, è la Croce se non la « dimostrazione » (συνίστησιν, 5,8, cfr. 3,5) di un amore unico e inconfondibile (τὴν ἑαυτοῦ ἀγάπην), paradossale addirittura — pazzo, ha detto San Paolo — per il fatto che, nell'ora segnata dal piano divino, il Figlio è morto non per chi era degno di quella preziosissima morte o per chi valesse la pena di morire, ma per i peccatori, per i « nemici » che mai avrebbero potuto meritare un simile amore, al fine di farli giusti « nel sangue suo », farli salvi « dall'ira divina » che si scatena sul peccato, riconciliarli col Padre e salvarli « nella sua vita » (5,6-11)? Questa è la « effusione » dell'amore di Dio nei redenti (5,5).

---

(23) « Ex eo enim quod credit in Deum iustificantem, iustificationi eius subiicit se, et sic recipit eius effectum », S. Tommaso, *Super epp. S. Pauli lectura*, cura P. R. CAI, Taurini-Romae 1953, n. 331, p. 59.

Adesso, sull'orizzonte di Paolo, come in una « dissolvenza » — se è lecito a noi far ricorso al gergo cinematografico del nostro tempo come l'apostolo ha fatto ricorso al gergo sportivo del suo tempo — sfumano Giudei e Pagani per lasciare il campo alle forze sataniche e divine che si contendono l'umanità: il peccato e la morte, la grazia e la vita.

Il peccato entrò nel mondo e negli uomini con Adamo ribelle, e col peccato la morte; con il Cristo, Nuovo Adamo, « obbediente » fino alla Croce (5,19; *Fil.* 2,8), straripò la sovrabbondanza della grazia e la pienezza della vita, « affinchè la grazia regni per la vita eterna » (5,21).

Il credente, immerso col battesimo « nella morte » di Cristo (6,3), innestato in Lui in una morte simile alla sua (6,5), morendo con Lui (6,8), crocifiggendo con Lui (συνεσταυρώθη) « l'uomo vecchio », morto al peccato e vivente per Dio in Gesù (6,11), risorge con Lui alla vita divina, alla libertà dalla schiavitù del peccato come alla libertà dalla schiavitù della Legge, alla quale è parimenti morto « mediante il corpo di Cristo » (7,4). « Servo di Dio » come lo fu per eccellenza il Cristo (6,13), il fedele è sotto il dominio della grazia (6,14), avendo « come frutto la santificazione e per termine la vita eterna » (6,22).

In una pagina famosa per la sua concitazione e potenza rappresentatrice, rivolgendosi con una compiacente allusione ai Romani esperti di legge ([24]) e tenendo presenti le pretese dei difensori della Legge di Mosè (7,6), Paolo esplora la profondità della coscienza umana. La Legge era « santa » e « spirituale » (7,12-14), ma identificando nettamente con le sue proibizioni il male da evitare, ha messo anche allo scoperto il peccato e ne ha scatenata tutta la virulenza (7,7-13); ha frugato nella palude della concupiscenza, e così il peccato ha spiegato tutta la sua seduzione e ha prodotto « frutti di morte » (7,5) nell'uomo « carnale », venduto al potere nel male ma non abbandonato da

([24]) 7,1: « Une allusion polie, avec un sourire », M.-J. LAGRANGE, *Ép. aux Romains,* Paris 1931, p. 161.

Dio, in lotta tra il bene che conosce e il male che non riesce a evitare (7,14-23). La Legge che precisava il peccato ma non dava la forza intima per vincerlo, era un grido all'indirizzo della Croce (7,24: « Ah! me infelice! ») l'invocazione di « un nuovo regime spirituale » (7,6), di cui il principio è lo Spirito Santo, dato dal Cristo « l'ultimo Adamo, spirito vivificante » (*I Cor.* 15,45).

Questa « legge dello spirito che dà la vita in Cristo Gesù » (8,2) è l'ultima parola di Dio. Egli « mandò il suo proprio Figlio in una carne simile alla carne di peccato (non strumento di peccato, ma passibile), e per (vincere) il peccato lo ha condannato nella carne, affinchè tutte le giuste esigenze della Legge si compissero in noi » (8, 3-4). Finalmente conosciamo la « pienezza » della Legge, che è l'amore (13,10; *Gal.* 5,13-14). E l'amore è la sola libertà, suprema e felice libertà, perchè obbedienza allo Spirito Santo ([25]) che abita nel cristiano (8,9), lo « muove » (8,13), apre il cuore ai figli di Dio (5,5), schiude le labbra a un'invocazione che nel Cristo e per il Cristo soltanto ha assunto tutto il suo significato ed è raccolta sul labbro di lui: « Abbà! Padre » (8,15; cfr. Mc. 14,36).

Unito alla Croce (συμπάσχομεν, 8,17), il cristiano vive nell'attesa della eredità che gli compete come figlio di Dio e fratello di Cristo, della manifestazione piena, nella gloria, della figliolanza divina, che solleverà finalmente dalla oppressione anche il mondo materiale, maledetto a causa del primo peccato (8,17-22; cfr. *Gen.* 3,17), placherà i gemiti della speranza anelante e della ferma attesa, alimentati da una misteriosa sorgente: « lo Spirito (Santo) stesso intercede per noi con gemiti ineffabili » (8,26-27).

Che cosa sono le pretese di Giudei e di Pagani con i quali Paolo ha ingaggiato la battaglia della verità e dell'amore, nei confronti dello stupendo disegno di Dio Uno e Trino, tutto

---

([25]) « Spiritus Sanctus, mentem inhabitans, non solum docet quid oporteat fieri, intellectum illuminando de agendis, sed etiam affectum inclinat ad recte agendum », S. TOMMASO, *op. cit.*, n. 602, p. 110.

ordinato alla nostra gloria (8,32-39)? Chi oserà fare argine all'amore che dilaga dalla Croce? La potenza di salvezza dell'Evangelo è potenza d'amore che gratuitamente dona e si dona: « Che cosa aggiungeremo a questo? — esclama Paolo trionfante — se Dio è per noi, chi sarà mai contro di noi? Lui che non risparmiò il suo proprio Figlio, ma lo ha donato per tutti noi, come, insieme con lui, non ci farà dono di tutto? Chi potrà accusare gli eletti di Dio? Dio che li fa giusti? Chi li condannerà? Cristo Gesù, il Morto, anzi il Risorto, che sta alla destra di Dio, che intercede per noi? Chi ci strapperà all'amore di Cristo? tribolazione, o angustia, o persecuzione, o fame, o nudità, o pericolo, o spada?... Ma in tutto questo noi stravinciamo (ὑπερνικῶμεν) per mezzo di Colui che ci ha amati. Sono convinto, infatti, che nè morte nè vita, nè angeli nè principati, nè il presente nè il futuro, nè altezza nè profondità, creatura di nessun genere può strapparci all'amore di Dio, a quell'amore che è nel Cristo Gesù, Signore nostro » (8,31-35).

Altissima è la febbre di Paolo, ma egli non vaneggia. Il mistero degli amatissimi fratelli di sangue, degli Ebrei amatissimi da Dio e, in gran maggioranza, falliti nell'epopea evangelica dell'amore, lo addolora nel profondo, ma non lo avvilisce. Gli Ebrei non hanno saputo capire che il vero Israele non è l'Israele della carne ma quello dello spirito, l'Israele della fede e non l'Israele delle opere della Legge. Nel loro zelo non illuminato, essi non hanno saputo capire che « il termine della Legge è Cristo » (10,4); non hanno saputo capire che la la salvezza viene dalla fede, dalla intelligenza e dal rispetto del piano disegnato e attuato da Dio nelle Scritture divine. Per essi, la Croce è stata una pietra di inciampo e di scandalo (9,32-33; *I Cor.* 1,23). Il giudeo Trifone dirà all'apologista cristiano Giustino: « Noi sappiamo che il Messia soffrirà e sarà *condotto come pecora* (al macello, *Is.* 53,7), ma che sia crocifisso, che muoia — a tal grado di ignominia e di disonore — della morte

maledetta dalla Legge (cfr. *Gal* 3,13)... non possiamo arrivare nemmeno a concepirlo » ([26]).

Ma l'amore mai smentito di Dio perseguiterà anche gli Ebrei ostili alla Croce e, onnipotente, non fallirà (11,28-29). I Romani hanno il privilegio di conoscere il grande arcano μυστήριον) : dopo che la « pienezza » delle Genti avrà invaso la Chiesa, « tutto Israele si salverà » (11,25-26).

Tutto il mistero della salvezza — universale trionfo della misericordia (11,32) — è un mistero imperscrutabile, un abisso di divina sapienza e scienza (11,33-36; 16,25-27). L'Evangelo, infatti, « la parola della Croce », « il Cristo crocifisso — scandalo per i Giudei e follia per i Pagani — è, per tutti i chiamati da Dio, Giudei e Greci, potenza di Dio e sapienza di Dio ».

Che meraviglia se Paolo, avviandosi a concludere l'epistola secondo il suo solito con esortazioni pratiche, tra le quali fa spicco, come conveniva scrivendo ai fedeli della capitale dell'Impero, un lungo brano sui doveri verso l'autorità che « è ministra di Dio per il bene » (13,1-7), faccia centro sul precetto dell'amore, compimento e pienezza della legge (13,10), il solo vero debito che abbiamo verso il prossimo (13,8)? E che meraviglia se la Croce ritornerà ancora alla mente e al cuore dell'apostolo (14,9; 15,7)?

I bracci della Croce si allungano, nel desiderio e nel proposito di Paolo, da Gerusalemme fino alle colonne d'Ercole, e il tronco è idealmente confitto nel cuore di Roma.

Nel 54, primo anno di Nerone, Seneca, da Dione (LIX, 19,1) definito « l'uomo che superava per sapienza tutti i Romani del suo tempo ed altri molti », faceva dire al suo giovane pupillo investito della responsabilità dell'impero: « Enorme potere mi fu concesso. Io sono arbitro della vita e della morte dei popoli; da me dipende la fortuna di ogni uomo e di ogni nazione... E' nel mio diritto distruggere le nazioni, disperderle, liberarle, saccheggiarle, asservire i re, creare i re, abbattere e fondare le città. Eppure... se dovessi rendere conto a Dio, po-

([26]) *Dial. c. Triphone* 90,1, MG 6.689.

trei presentargli intatto il genere umano » ([27]). Erano gli anni felici del tiranno, il cosiddetto « quinquennium Neronis », e l'imperatore diciassettenne si vantava di non aver fatto snudare le spade. Da Corinto, Paolo proclamà ai Romani e al mondo che la sola pace degna di questo nome è « la pace con Dio per mezzo del Signore nostro Gesù Cristo » (5,1); il loro amore è arbitro dei destini di gloria non peritura di tutto il genere umano.

La massima parte dei cristiani di Roma non conosceva di vista S. Paolo, ma senza dubbio lo amava perchè apostolo e, adesso, aveva un diritto e un dovere nuovo per amarlo: quella stupenda lettera. Quelli di Roma che più conoscevano Paolo potevano descriverlo; lo descrive, si direbbe, inconsapevolmente, perfino il più illustre dei Romani di allora, Seneca, quando, in attesa di ricevere da Nerone il grazioso ordine di suicidarsi — così faceva la « pace » intorno a sè il tiranno — delineava il ritratto ideale dell'uomo di Dio: « Se noi potessimo scorgere l'anima di un uomo virtuoso, qual bellezza di volto vedremmo, che santità, che splendore di magnificenza e di serenità. Da ogni parte vedremmo irraggiare la giustizia, la fortezza, la temperanza e la prudenza... su quel viso verserebbe luce viva la frugalità e la continenza, la generosità e la gentilezza e — chi lo crederebbe? — rara dote dell'uomo, la umanità. D'altra parte, la previdenza e la finezza e, distintissima fra esse, la nobiltà morale, quanta grazia, Dio buono! quanta serietà e dignità aggiungerebbero! Ognuno giudicherebbe una tale anima degna di essere amata a un tempo e venerata. Se qualcuno vedesse questa figura, più eminente e risplendente di quanto è solito vederne fra gli uomini, non si fermerebbe attonito, come davanti alla presenza di un nume e non pregherebbe in silenzio fra sè: « mi sia concesso di guardare »? ([28]).

([27]) Seneca, *De clementia, I,* 1,24, trad. di C. Marchesi, *Seneca,* Milano-Messina 1944, p. 69-70.

([28]) *Epistul.* 11. XIX-XX *ep.* 6 (115), subito dopo la citazione della nota 18.

Da diciannove secoli Paolo guarda e vive a Roma e Roma guarda a Paolo e vive della sua parola ispirata e immortale. Da diciannove secoli la lettera ai Romani è sostanza della fede di Roma cristiana e, come tale, capitale del mondo redento.

San Giovanni Crisostomo, vescovo di quella Costantinopoli che per l'orgoglio del suo titolo di « Nuova Roma » doveva addurre lutti secolari all'anima della vecchia Roma, alla Roma di sempre, concludendo le sue smaglianti Omilie sulla lettera ai Romani, scrive: « Potrei lodare Roma per la sua grandezza, per la sua antichità, per la bellezza, per la popolazione numerosa, per la potenza, le ricchezze, le vigorose imprese militari, ma, trascurando tutto il resto, io l'amo e la proclamo beata perchè Paolo le ha scritto mentre era in vita e amò i Romani e parlò personalmente ad essi, e a Roma chiuse la sua vita. Per questo motivo, più che per tutti gli altri, Roma è più illustre; e come un grande corpo robusto, quella città ha due occhi fulgenti: i corpi dei santi (Pietro e Paolo). Il cielo, quando il sole irraggia, non splende come Roma con quei due lumi che splendono per l'orbe intero... Pensate, e rabbrividite, allo spettacolo al quale assisterà Roma: Paolo che insieme con Pietro risorge a un tratto dalla tomba ed è trasportato incontro al Signore; quale rosa manda al Cristo Roma, di quali corone si cinge, di quali auree catene è avvinta, quali sorgenti ha. Per questo ammiro l'Urbe, non per l'abbondanza dell'oro, per le colonne od altro fasto, ma per queste « colonne della Chiesa » (29).

Perchè, su queste colonne, Roma è la Chiesa immutabile: « Ecclesia immobilis » (30).

Perchè Roma sarà viva finchè vivrà l'ultimo degli uomini che, come scriveva Paolo ai Romani, « avrà bisogno della gloria di Dio » (3,23).

---

(29) *Hom.* XXXII, 2, MG 60, 678.

(30) S. Narsete Glajene, armeno (sec. XII), in S. Azarian, *Ecclesiae Armenae traditio de Romani Pontificis Primatu,* Roma 1870, p. 67.

Prof. Francesco Spadafora

LA LETTERA AI ROMANI NEL SUO SVOLGIMENTO LOGICO

Pur rimanendo, quanto al genere letterario, nel novero delle altre lettere, questa ai Romani, si avvicina al trattato dogmatico, vero e proprio [1]. Nei primi undici capitoli, svolge infatti ed illustra sistematicamente l'essenza del Cristianesimo, la natura e la portata della Redenzione, in sè e nei confronti dell'antica rivelazione. Anzi, quest'ultimo punto è il vero oggetto formale della lettera, fissato in maniera lapidaria, e definitiva: il Cristianesimo, la Redenzione operata dal Cristo compie, completa, assorbe in sè ed eleva tutta l'antica Economia.

Abbiamo, nella lettera ai Romani, la soluzione teorica, piena, per argomenti e per chiarezza, del problema grave e sostanziale, che si affacciò spontaneo e fu proposto con passione anche violenta dai giudei convertiti, fin dall'inizio medesimo della predicazione evangelica, della vita della Chiesa: se col Cristo aveva termine la legge mosaica.

Nel Discorso del Monte, il divin Redentore aveva posto con chiarezza il principio e ne aveva dato alcune esemplificazioni importanti, per risolvere tale problema e definire il rapporto tra l'antica e la nuova Economia, tra la precedente rivelazione e quella definitiva che egli incominciava a fissare tra il Tempio, la Legge, la Sinagoga e la Chiesa, il Regno di Dio che egli stabiliva per sempre (*Mt.* 5, 17-20): « Non son

---

(1) G. Bonsirven, *Il Vangelo di Paolo,* (trad.), Roma 1951, p. 11-15.

venuto ad abrogare, ma a compire »; cioè sono venuto a « portare alla perfezione » (τελειόω; *Mt.* 5, 17). [2]

I giudei vantavano la circoncisione; era il loro segno distintivo; esprimeva la loro posizione di privilegio, quali detentori della vera religione; quali discendenti di Abramo ed eredi delle divine promesse. La circoncisione era stata comandata da Dio stesso. Essi, per aderire al Cristo, avevano ricevuto il battesimo: ma non era forse necessario per un gentile, per un incirconciso, ricevere prima la circoncisione, obbligandosi alla osservanza di tutta la legge, e, soltanto dopo, il battesimo?

Ecco il grave problema che praticamente avrebbe paralizzato lo sviluppo della Chiesa e avrebbe legato il Cristianesimo alla Sinagoga. Ma oltre questa considerazione pratica, veniva mal compreso il rapporto tra il Vecchio e il Nuovo Testamento.

Non si trattava, infatti, di « giustapposizione », di abbinamento, ma, secondo il preciso e chiaro principio enunciato dal Cristo, di « perfezionamento », di completamento che eleva e, per ciò stesso, assorbe e supplisce, prende il posto.

Il frutto non si abbina al fiore ma lo sostituisce. E' la soluzione sancita da Pietro nel Concilio di Gerusalemme (*Act.* 15): « Abbiam deciso lo Spirito Santo e Noi, di non imporre nulla delle antiche prescrizioni ai gentili che si convertono ». [3]. Il Cristianesimo eliminava, almeno nella formulazione solenne, il primo ostacolo sorto sul suo cammino; superava il primo pericolo che avrebbe svuotato, nella teoria e nella pratica, l'opera del Cristo.

Dall'episodio di Antiochia (*Gal.* 2, 11s.) [4] si può facilmente rilevare che le incidenze pratiche potessero da alcuni essere considerate

---

(2) M. J. Lagrange, *Ev. selon S. Mathieu,* nel comm.; id. *L'Evangelo di Gesù Cristo,* (trad.), Brescia 1935, p. 140-148.

(3) J. Renié, *Actes des Apôtres* (*La Ste Bible,* Pirot-Clamer,, XI,1), 1949, p. 206-222. C. Tresmontant, *Saint Paul et le mystère du Christ,* Paris 1956, p. 98-112.

(4) M. J. Lagrange, *Ep. aux Galates,* 3ª ed., 1926, p. 41 ss.; P. Bonnard, *L'Ep. de S. P. aux Galates* (Comm. du N.T., IX), Neuchâtel - Paris 1953, p. 48-52.

secondarie; non tutti riuscivano ad assurgere all'aspetto teorico, fondamentale, del grave problema. Alla fine, qual pericolo poteva costituire per la Chiesa nascente l'osservanza delle prescrizioni della legge mosaica? Per lo meno, tutti riconoscevano in esse un peso non lieve, e pertanto un intralcio per tanti pagani ad abbracciare il Cristianesimo.

Ma c'era qualcosa di più reale, di più profondo: una svalutazione dell'opera del Cristo, un'incomprensione sul valore del Vecchio Testamento, e una concezione sbagliata dei rapporti tra la rivelazione precedente e la definitiva apportata dal Cristo. Questi aspetti, con gli argomenti che li illustrano, sono in parte discussi nella lettera ai Galati. Sono sei capitoli tesi, senza interruzioni, a convincere i Galati del seguente punto importante e decisivo: non rinunziare (e sarebbe da balordi il farlo) alla fede del Cristo, perchè accettare il giogo della legge altro non sarebbe che rinunziare alla grazia e alla salvezza procurataci dal Cristo, mediante la Redenzione.

L'efficacia della lettera ai Galati è tutta nel fatto che Paolo si attiene strettamente ai dati ambientali: risponde punto per punto alle calunnie contro di lui, e confuta gli argomenti addotti dai giudei. In altri termini, si limita a quanto era necessario per ottenere il suo scopo: convincere i Galati dell'errore commesso, e rimetterli sul cammino inizial di fervore, nella pratica integrale della vita cristiana, nella purezza della fede [5]. Il carattere stesso di vivace polemica se contribuiva a scuotere, a impressionare, non invitata certo ad una esposizione dottrinale ampia e di largo respiro. Non troviamo nella lettera ai Galati che dei cenni, geniali e precisi, sul rapporto tra l'antica e la nuova Alleanza, tra l'Evangelo e la legge: l'esposizione dottrinale sull'argomento, con l'illustrazione dei vari aspetti teologici, l'abbiamo soltanto nella lettera ai Romani.

In realtà la soluzione del problema pratico sulla obbligatorietà o meno delle prescrizioni mosaiche, anche dopo la Resurrezione del Cristo, dipende, in ultima analisi, dalla comprensione della natura dell'opera realizzata da Gesù e in particolare della essenza e della portata della Redenzione.

L'apparizione di Damasco svelò a Paolo il mistero della Croce e conseguentemente il carattere unicamente spirituale e soprannaturale del disegno divino di salvezza, preannunziato nel Vecchio Testamento e realizzato da Gesù. Il mistero della Croce: solo tramite la sofferenza di Gesù, l'amore di Dio redime l'umanità. « Bisognava che il Cristo

---

(5) Cf. particolarmente, Lagrange, introduzione, op. c.

patisse e così entrasse nella sua gloria » (*Luc.* 24,26). Non bisognava infatti fermarsi alla Croce; c'era anche la Risurrezione ([6]). Bastò per Paolo la visione del Messia, già da lui disprezzato, schernito perchè crocifisso, non solo vivente, ma fulgido di gloria, nella maestà che gli compete qual Figlio di Dio, per comprendere l'errore in cui aveva brancicato e il crollo dell'impalcatura giudaica; mentre il Vecchio Testamento gli appariva nel suo vero senso, nella sua vera essenza, e percepiva l'armonia tra le precedenti rivelazioni particolari e quella definitiva.

Tutto era stato preparato in passato per il Cristo; le varie ere si erano susseguite soltanto per questa era definitiva iniziata dal Crocifisso-Risorto; la Croce e la Risurrezione hanno una portata incalcolabile, un valore infinito: il sacrificio della Croce assomma e supera di gran lunga o infinitamente, il valore di tutti i sacrifici compiuti nel passato. Gesù ha riparato, una volta per sempre, e in modo definitivo, infinito; tutto il passato, tutta la legge, impallidiscono, svaniscono dinanzi al Cristo, al suo sacrificio, alla sua opera, come i colori dell'alba dinanzi alla fulgida luce del disco solare. E tutta la gloria di Israele, tutta la grandezza della legge, sta in questo di essere precursori del Cristo; è la formula, già rilevata nella lettera ai Galati: la legge « pedogogo a Cristo » (*Gal.* 3,24).

La loro funzione, naturalmente finisce con la venuta del Cristo, ma essa è tale da consacrare il Vecchio Testamento alla perfetta venerazione dei fedeli.

L'esordio della nostra lettera ([7]), con gli abituali, fervidi saluti, con la propria presentazione, dà concisamente una cristologia perfetta, e una sintesi di quanto svolgerà nella lettera. Gesù, vero Dio e vero uomo, redentore, morto e risorto, è l'oggetto dell'evangelo (la nuova dottrina), cioè del Cristianesimo: evangelo che è la realizzazione (ecco il tema essenziale) di quanto Dio aveva preannunziato e preparato nel Vecchio Testamen-

---

([6]) G. Bonsirven, *op. c.*, p. 171-179; J. M. Bover, *Teologia de San Pablo*, Madrir 1946, p. 321-432; L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de Saint Paul* (Lectio Divina, 6), p. 57-72; 95-126.

([7]) M. J. Lagrange, *Epître aux Romains*, Paris (1922), 1931. A. Feuillet, *Le Plan salvifique de Dieu d'après l'Epître aux Romains*, in *Revue Biblique* 57 (1950) 336-387 - 489-529, con ricca e scelta bibliografia, nei vari riferimenti. St. Lyonnet, *Note sur le plan de l'Epître aux Romains*, in *Mélanges* J. Lebreton (*Recherches de Science Religieuse*, 39), 1951, p. 301-316.

to, o, in altri termini, è la realizzazione del piano salvifico formulato da Dio: a beneficio di tutti gli uomini; basta, per costoro, abbracciare tale dottrina: aderire all'evangelo; è questo l'atto di « fede » necessario, l'adesione completa, cioè, di ciascuno ai precetti di Gesù, alla sua parola.

Alla comunità di Roma, per l'importanza che le attribuisce, l'Apostolo espone la posizione della nuova religione nei confronti di quella israelitica e dell'intera umanità. Composta nella maggior parte di gentili convertiti, la cristianità romana era la più adatta, per l'ambiente culturale vario ed aperto del centro dell'impero, ad una precisazione teologica di tanta importanza. Profondità e sublimità di dottrina, bellezza e solennità di stile s'intrecciano in questa lettera.

L'esposizione, pur sempre didattica, positiva, è resa vivacissima dalla forma letteraria, diatribé cinico-stoica, nella quale l'autore interpella un oppositore ideale, quasi fosse lì presente, in una specie di apparente dialogo: gli mette in bocca le obiezioni alle quali seguono le vivaci risposte. Subito dopo l'esordio, Paolo propone formalmente il tema: « Gesù realizza i disegni della misericordia divina sull'umanità ». Nell'evangelo si manifesta la *giustizia di Dio*: con più esattezza: appare chiaramente nell'evangelo *la fedeltà di Dio* alle sue promesse. In realtà, si tratta qui dell'attributo divino, così spesso celebrato nel Vecchio Testamento, e che esprime, prima di tutto, la volontà misericorde di Dio di compiere, di realizzare fedelmente le promesse di salvezza, fatte ad Abramo e rinnovate successivamente al Sinai e a David ([8]).

In altri termini, l'evangelo, cioè la nuova alleanza, realizza l'antico patto, e quindi dimostra la fedeltà di Dio alle promesse in quello formulate, nonostante le reiterate violazioni da

---

([8]) Δικαιοσύνη in *Theologisches Wörterbuch z. N. T.*, v. II, particolarmente p. 197 s. 205-214. L. Cerfaux, *Justice-Justification*, in *Diction. de la Bible, Supplément*, col. 1479-1481. St. Lyonnet, *De iustitia Dei in epistula ad Romanos*, in *Verbum Domini* 25 (1947); e a parte, Roma 1947.

parte di Israele, il contraente umano. Lo svolgimento del tema segue fino al cap. 11 e questa prima parte viene detta pertanto dogmatica; nei cap. 12-16 vengono tratte le conclusioni pratiche, sempre in ordine alle reali necessità dei destinatari.

E' stato notato con ragione che l'intitesi è l'anima della dialettica paolina: per far risaltare in tutta la sua forza il tema positivo, san Paolo gli opporrà quello negativo della miseria dell'uomo senza Gesù. Di ogni uomo: i gentili e gli stessi Ebrei. Non si tratta qui di argomenti metafisici; ma è lo sguardo sulla storia, sulla realtà umana (1, 18-3, 20). Tutti gli uomini sono nel peccato; hanno bisogno della salvezza. In altri termini, il disegno salvifico di Dio, che non può venir meno o essere fallace, non può dirsi che si realizzi tra i gentili, in quanto tali, e neppure nella cerchia, pur così beneficata, del popolo d'Israele.

I pagani sono lontani dalla via della salvezza, immersi nei più gravi peccati anche contro natura, perchè abbandonati a se stessi da Dio. Gli stessi giudei, che si ergono a inesorabili giudici dei gentili, sono più colpevoli di loro; nonostante, anzi a motivo dei molteplici privilegi ricevuti da Dio, anche essi sono tanto lontani dalla via della salvezza (c. 2). Nessuno sfugge al giudizio di Dio; ognuno vi è trattato secondo la propria condotta; il gentile a norma della legge della coscienza, il giudeo a norma della legge positiva donata ad Israele da Dio.

Ecco perchè il possesso della legge mosaica è un privilegio che, anzichè evitare ai giudei il giudizio, rende più grande la loro responsabilità e quindi la pena; più che averla, importa adempiere la legge. Ora i giudei (situazione storica, svelata a noi dai Vangeli), che pretendono di essere guida degli altri uomini, allontanano piuttosto gli altri dalla verità con la loro rabbiosa insofferenza e ribellione alla luce. Tale colpevolezza dei giudei, nonostante i privilegi ricevuti, è confermata dalla stessa Sacra Scrittura (3, 1-20).

La salvezza è offerta a tutti gli uomini da Dio, mediante l'adesione integrale al Cristo (3, 21-31). In Gesù si rivela, in

maniera definitiva, la giustizia di Dio, cioè questa sua attività principalmente misericordiosa; Gesù realizza il piano salvifico divino, compie le promesse contenute nell'alleanza con Abramo. L'adesione piena a Gesù è l'unica condizione sufficiente e necessaria perchè ogni uomo, a qualsiasi razza appartenga, si appropri dei benefici reali della Redenzione, partecipi di questo dono, elargito così amorevolmente da Dio. La salvezza è comunicata mediante tale adesione, secondo il mandato dello stesso Gesù. Quindi ogni pretesa giudaica di fare della salvezza un monopolio di razza, o di condizionarla all'osservanza delle prescrizioni legali, si condanna da sè, e attesta, d'altra parte, come i giudei fossero per ciò stesso lontanissimi dal disegno salvifico divino.

Eppure, fin dagli inizi, tal disegno era stato annunziato da Dio (c. 4). L'alleanza con Abramo è dovuta ad una iniziativa, affatto gratuita e misericordiosa, di Dio; il quale ascrive a merito del suo eletto l'atto di piena adesione alla divina promessa (9); e la circoncisione viene soltanto posteriormente e come espressione esterna del patto sancito. Era evidente pertanto che la salvezza fosse completamente indipendente dalle opere legali; è un dono assolutamente gratuito di Dio; e destinato a tutti gli uomini: si parla di benedizione che, da Abramo, si estenderà a tutti i popoli della terra.

Ora la Legge, donata al Sinai, era una adattazione parziale e temporanea dell'antica alleanza ad una nuova condizione storico-sociale: il sorgere della nazione israelitica. Il Cristo realizza perfettamente l'alleanza di Dio con Abramo, cioè il piano salvifico cui tutta la storia e tutta la rivelazione era diretta; annullando pertanto l'adattamento temporaneo, quelle leggi, ad es., che circondavano Israele per impedirgli di contrarre, con i contatti con loro, l'idolatria delle altre genti (10).

---

(9) H. W. Heiland, *Die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit,* Stuttgart, 1936.

(10) φόμος in *Theologisches Wörterbuch z. N.T.,* IV, 1061-1070. L. Cerfaux, op. c., p. 159-188. P. Blaser, *Das Gesetz bei Paulus,* Münster i. W. 1946.

5, 1-11. L'umanità è ora, ad opera del Redentore, in pace con Dio; oggetto del suo beneplacito, come gli Angeli han cantato alla nascita di Gesù (*Luc.* 2, 14), e non più oggetto della sua collera (*Ef.* 2, 3). Il godimento di questo dono fluisce per per il cristiano dal possesso delle virtù teologali: la fede; la speranza che dà una sicura gioia, irrobustita sempre più dalla pazienza, da una fedeltà che supera ogni prova; la carità.

In realtà (5, 12-21), la Redenzione ha ricondotto l'umanità allo stato di figli di Dio, liberandola dalla schiavitù del peccato, abolendo il regno della morte. Peccato e morte, universali per la disobbedienza di Adamo; grazia e vita universali, cioè a tutti offerte e possibili, purchè lo vogliano, per l'obbedienza redentrice del Cristo. I primi fluivano dalla solidarietà naturale di tutti gli uomini col loro capostipite; la grazia e la vita sono effetto della volontaria solidarietà nostra col nuovo capostipite della rinnovata umanità. Solo che l'efficacia della Redenzione è infinititamente superiore a quella del primo peccato. « Se, per il peccato di un solo, la morte regnò universale, molto più quelli che ricevono l'abbondanza della grazia e il dono della salvezza regneranno nella vita, per il solo Gesù Cristo ». « Dove abbondò il peccato sovrabbondò la grazia ».

C. 6. La vita cristiana ha infatti inizio e unico sostentamento nell'unione intima con Gesù (cf. *Giov.* 15, 1-11: « Io sono la vite e voi i tralci »). L'innesto al Cristo avviene nel battesimo: imitazione della morte e della resurrezione di Gesù, che è pertanto causa efficiente ed esemplare della nostra salvezza. Come il Cristo è morto ed è risorto, così ogni uomo, per ricevere la vita, deve morire e risorgere: morire al peccato, alla mentalità del passato, risorgere alla nuova vita soprannaturale recataci da Gesù (fede, speranza, carità). L'immersione nell'acqua rappresenta misticamente questa morte, e l'uscita da essa, compiuto il rito battesimale, rappresenta l'inizio di questa nuova vita, già conferita all'anima dal sacramento ricevuto. Il cristiano deve quindi rendere perenne questa pasqua, questo passaggio dalla morte alla vita, come unica e perenne è la glo-

ria del Risorto. Innestati a Cristo, formano con Lui un sol corpo; devono pertanto esserne membra sante; il peccato non deve mai più regnare su di loro.

C. 7. La Redenzione oltre che dal peccato, ci ha liberato dal regime della legge. Questa, come tale, è un elenco di proibizioni e di condizionate condanne; qualcosa che dall'esterno esercita una costrizione e nient'altro. Qualsiasi proibizione, per quanto buona e santa, provoca nella volontà un sentimento di reazione, accompagnato dalla curiosità di avere l'esperienza del male. Ne è un esempio la disobbedienza del primo uomo: egli era innocente, perfetto; ricevuto da Dio l'ordine, miseramente cadde. Il male, sinistra potenza personificata, piglia occasione del precetto divino, e uccide la vita, l'amicizia con Dio. Questa prava disposizione permane nell'uomo anche dopo il battesimo; la concupiscenza è connaturale al nostro essere mortale; e spesso si sente violenta la lotta tra essa e il santo dettame della ragione, tra l'istinto del male e i richiami della coscienza. Ma la vittoria ormai è offerta all'umanità; mediante Gesù Redentore; egli ha inaugurato il regime della grazia; e tutto possiamo in lui.

C. 8. Egli ci ha affrancato dal vecchio sistema della legge: e ci ha conferito questa forza intima, che quella non poteva dare. Ma la Redenzione non limita i suoi effetti alla nostra anima; essa opera anche la trasformazione dello stesso corpo; riportando davvero l'umanità decaduta alla gloria primitiva; a quello stato cui Dio l'aveva innalzata, appena creata, e da cui decadde col peccato. Restituzione integrale; davvero « nuova creazione » (11).

Questa glorificazione del nostro corpo avrà luogo alla fine, con la risurrezione universale; ma è sicurissima. I cristiani ne hanno la certezza, per la presenza dello Spirito Santo in ciascuno di loro, per la loro qualità di figli ed eredi di Dio, e di coe-

---

(11) J. Huby, *La vie dans l'Esprit d'après Saint Paul* (Romains, ch. 8), in *Recherches de Science Religieuse* 30 (1940) 5-39.

redi di Cristo; soffrendo con lui per essere glorificati con lui, per la unanime aspirazione delle creature: esse per volere di Dio furono sottomesse all'uomo che doveva rappresentarle presso Dio, raccogliendo e formulando le loro voci indistinte di lode all'Eterno. Dopo la ribellione dell'uomo, le creature gemono per questa situazione anormale: il loro rappresentante contrasta con la disposizione divina; e sospirano il momento in cui con la glorificazione di tutto l'uomo vedranno ristabilito adeguatamente l'ordine originario, la meravigliosa armonia dell'universo.

Certezza, principalmente, per il grande e immutabile disegno di Dio; Egli vuole che Gesù Risorto abbia una immensa schiera di fedeli, col corpo glorioso come il Suo. E a tale scopo, da tutta l'eternità, è pronta per ciascun cristiano una catena di grazie, che va dalla chiamata (mediante il battesimo) alla giustificazione e alla glorificazione. E, infine, la carità immutabile di Dio per noi, manifestatasi nella morte redentrice del Cristo. Niente può da essa separarci, nulla e nessuno; basta che noi lo vogliamo.

Cc. 9-11. San Paolo ha esaurito il tema: la nuova economia è il compimento dell'antica alleanza. Ma c'è un fatto che sembra contrastare tale conclusione: i giudei, l'Israele delle promesse, il contraente del patto, come gruppo, rimane fuori della salvezza. Come dunque la Redenzione realizza il disegno salvifico divino, se da essa rimane escluso proprio Israele, (12) al quale le promesse erano dirette? (9, 1-5). Il disegno divino (9, 6-29) non è stato modificato. In realtà, l'Israele destinato ad essere il beneficiario delle promesse, il « seme », non è tutta la discendenza carnale di Abramo-Giacobbe. La salvezza non poteva essere un privilegio di semplice fattore razziale: su questo punto ritorna spesso Gesù nel suo insegnamento (cf. *Giov.* 3,

---

(12) Cf. art. Ισραήλ in *Theologisches Wörterbuch z. N.T.* III, 356-394. A. Charue, *L'incrédulité des Juifs dans le Nouveau Testament*, Gembloux 1929. K. L. Schmidt, *Die Judenfrage im Lichte der Kapitel* 9-11 *des Römerbriefes*, Zürich, 1947.

3; Discorso del Monte; le parabole del lago; ecc.), e lo stesso Precursore (cf. *Mat.* 3, 9). Ma è un dono gratuito, che diventa nostro se corrispondiamo. Basti ricordare come dei figli di Abramo, il solo Isacco è erede dei doni divini, per una libera scelta dell'Eterno. Unica causa è la benevolenza divina. Prova ancor più decisiva, l'esempio di Esaù e Giacobbe, addirittura gemelli; considerati non in quanto individui, ma come capi e rappresentanti di due popoli: Edom e Israele. Ebbene, solo per libera scelta divina, Giacobbe-Israele diviene l'erede delle promesse.

Si tratta di « popoli », l'uno scelto per una missione, a preferenza dell'altro (anche *Mal.* 1, 2 s.), — e sempre per dimostrare che il fattore razziale non è determinante nell'azione di Dio — senza nessun accenno al problema della salvezza eterna. La vocazione al Cristianesimo dipende dunque dalla libera scelta divina; e già alle origini, il piano salvifico era universale per destinazione (San Paolo cita in tal senso le due profezie *Os.* 2, 23 s.; 10, 22 s., preannunzianti la conversione dei gentili). Dio estendeva la sua Misericordia, il suo dono munifico a tutte le Genti, che ubbidendo alla parola del Cristo, divenivano « stirpe » del fedele Abramo, innestati all'ulivo secolare; mentre Israele secondo la carne, con la sua ribellione si escludeva dal piano divino.

I giudei si trovavano dunque fuori per loro propria colpa (9, 3-11). Essi hanno misconosciuto la natura del piano divino, la condotta di Dio; fondando la loro pretesa sul fattore razziale, sulle osservanze legali. Esse fluivano dal carattere temporaneo e preparatorio del patto del Sinai, nè potevano giustificare. Ora essi si illusero che bastasse essere giudei di razza e osservare tali prescrizioni per avere pieno diritto alla salvezza.

All'alternativa posta da Gesù tra la concezione spirituale del regno di Dio, con una giustizia intima, e la concezione temporale-razziale, con una giustizia secondo la Legge, i giudei tenacemente restarono con la seconda contro Gesù (10, 5-13). E si rifiutarono di credere all'evangelo (10, 14-21).

Dio ha realizzato l'antica Alleanza, nonostante le continue infedeltà di Israele; esse servirono a mettere in luce ancora più forte la sua infinita longanimità e misericordia! Adesso la resistenza, l'opposizione dei giudei all'opera redentrice favorisce la conversione dei gentili! Rientra dunque anch'essa, pur conservando tutta la sua colpevole malvagità, nei disegni divini. Tale opposizione è però temporanea: anche Israele, come insieme etnico, si convertirà; entrerà nell'unico ovile fuor del quale non c'è salvezza (c. 11). Così la storia del mondo, attraversata da un capo all'altro dal peccato dell'uomo che si allontana dal suo Dio, sarà attraversata egualmente da un capo all'altro dall'azione della misericordia divina, che va a cercare fino al fondo della loro sventura morale, individui e collettività per ricondurli a lui sul cammino della vita e della felicità.

MONS. UGO LATTANZI

CRISTO NELLA GERARCHIA DEGLI ESSERI

SECONDO LE LETTERE DELLA CATTIVITÀ E QUELLA AI ROMANI

Vorremmo mettere in evidenza, alla luce del pensiero paolino, espresso nelle epistole della cattività e nell'epistola ai Romani, quale sia il posto vero che Cristo occupa nell'architettura delle opere divine *ad extra,* nell'intento di cogliere, in un secondo tempo, quale sia, di conseguenza, il posto della divina Madre di Lui.

Riteniamo infatti che il metodo migliore per penetrare, quanto più possibile, nel mistero della grandezza di Maria, consista nel conoscere quale sia il vero posto del Signore nel disegno delle opere divine *ad extra.*

I testi alla base di questo studio, sono i seguenti: *Col.* 1, 15-20; *Ef.* 1, 3-14; *Fil.* 2, 5-11; *Rom.* 14, 7-9.

I. IL TESTO AI COLOSSESI.

Dividiamo questo testo in *tre* parti: la prima parte corre dal versetto 15 al vers. 17; la seconda parte è costituita dal solo versetto 18; la terza parte, infine, comprende i versetti 19 e 20.

Prima parte — Questa prima parte del testo è famosa a causa della sua oscurità. La ragione consiste nel fatto che non riusciamo a stabilire, con assoluta certezza, se il soggetto di tutti i primati in generale qui descritti e, del titolo πρωτότοκος πάσης κτίσεως in particolare, sia il *Cristo preesistente* o non piuttosto il *Cristo storico;* e, conseguentemente, se qui si tratti della

creazione della natura o, non piuttosto, di quella della soprannatura.

E' superfluo dire che non esiste altra alternativa, cosicchè, dimostrando la falsità di uno dei due termini resta dimostrata, *ipso facto*, la verità dell'altro.

A) *Esaminiamo pertanto il primo termine dell'alternativa: soggetto di tutti i primati e del titolo è il Cristo preesistente.*

Esposizione e critica.

Sulla base del primo termine dell'alternativa sono state date alcune interpretazioni che possiamo classificare nei tre tipi seguenti:

Primo tipo: πρωτότοκος πάσης κτίσεως che è prima ed è sovrano;

Secondo tipo: πρωτότοκος κ. τ. λ. generato prima di tutta creazione, (opp. di ogni creatura);

Terzo tipo: πρωτότοκος κ. τ. λ. sovrano di tutta la creazione.

Allo scopo di procedere più rapidamente citeremo l'interpretazione di un solo esegeta, per ciascun tipo, e, precisamente, citeremo l'interpretazione di J. B. Lightfoot, per il primo tipo, quella del P. F. Prat, per il secondo, e infine quella del P. A. Durand per il terzo.

1° Interpretazione del Lightfoot: « He is the firstborn, the absolute heir of the Father, begotten before the ages; the Lord of the universe by virtue of primogeniture and by virtue also of creative agency » (1).

Critica. — L'interpretazione del Lightfoot esclude dal termine πρωτότοκος in quanto attribuito ad una persona fisica e non morale, le idee fondamentali che questo termine evoca e cioè: l'idea di generazione del Cristo ad una nuova forma di vita diversa da quella che Gli appartiene come Monogenes; l'idea di appartenenza del Cristo al rango delle creature « create in Lui »; e, quindi, reciprocamente, l'idea di partecipazione di queste creature alla stessa forma di vita del primogenito.

---

(1) *Saint Paul's epistles to the Colossians,* London, 1892, in h.l.

Questa interpretazione è perciò violenta (2).

Inoltre l'interpretazione del Lightfoot cade in quel vizio che in filosofia è chiamato *petitio principii*.

E di fatti il Lightfoot presuppone già dimostrato ciò che viceversa deve esserlo: presuppone che si parli della creazione pura della natura e non della creazione della soprannatura.

Scrive egli: « Nor again does the genitive case necessarily imply that the πρωτότοκος Himself belonged to the κτίσις as will be shown presently. And if this sense is not required by the words themselves, it is directly excluded by the context. It is inconsistent alike with the universal agency in creation which is ascribed to Him in the words following ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα ...."

Di più: come nel versetto 18, il termine πρωτότοκος implica l'appartenenza di Cristo all'ordine dei Resuscitati, così, qui, usato senza alcuna riserva, implica « appartenenza di Cristo al rango di quelle cose che furono « create in Lui », e, conseguentemente, implica l'idea che il titolo appartiene al Cristo storico.

Infine, se l'Apostolo avesse voluto esprimere le sole idee di priorità e di sovranità, come interpreta il Lightfoot, egli si sarebbe ripetuto senza necessità. Si pensi per es. al versetto καὶ αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων che pure, stante l'enfasi manifesta, ha tutta l'aria di aggiungere qualcosa a quanto è stato già detto.

2º Interpretazione del P. F. PRAT: « Les Pères observent, à bon droit, que l'expression « premier-né de toute créature » ne peut signifier que « né avant toute créature » (3).

Critica. — Come abbiamo sottolineato nel volume già citato (4), solo i Padri anteriori al Concilio di Nicea, diedero, generalmente, l'interpretazione adottata dal Prat; giacchè i Padri antiariani, sotto il pungolo dell'eresia, attribuirono il titolo al Cristo storico. E' vero tuttavia che passata la tempesta ariana, i Padri ritornano, in generale, all'interpretazione antenicena.

Contro questa interpretazione militano le tre seguenti ragioni, la prima grammaticale, la seconda logica, la terza teologica.

---

(2) Cfr. U. LATTANZI: *Il primato universale di Cristo secondo le S. Scritture.* P. Ateneo Lateranense, Roma 1937, pag. 84.

(3) *La Théologie de St. Paul,* éd. 10, Paris 1924, vol. I, pag. 345.

(4) *Il primato universale,* pag. 79, nota 3.

Dal punto di vista grammaticale, questa interpretazione si basa sopra l'assurdo grammaticale che il genitivo πάσης κτίσεως possa legarsi alla prima parte « πρωτό» del sostantivo πρωτότοκος piuttosto che al sostantivo *simpliciter;* il che, secondo la giusta osservazione del Lightfoot « unduly strains the grammar » (5).

Dal punto di vista logico, questa interpretazione cade nella *petitio principii.* Scrive il Prat: « Premier-né de toute créature » n'a rien de commun avec « premier-né d'entre les morts ». La résurrection glorieuse étant une sorte de naissance à une vie nouvelle, Jésus-Christ, qui entre avant les autres dans cette vie de gloire, s'appelle, à bon droit « le premier-né des morts » ou encore « les prémices des dormants...». L'appellation de « premier-né entre plusieurs frères » se justifie de même. La grâce sanctifiante nous confère réellement la filiation divine... Mais qui ne voit combien diffère la relation du Verbe aux créatures sorties de ses mains? Celles-ci ne sont point ses soeurs non plus que les filles de Dieu. Il n'est donc premier-né que parce qu'il les précède dans l'existence » (6). Evidentemente tutto ciò sarebbe vero ove il P. PRAT avesse di già *dimostrato* che l'Apostolo parla qui unicamente *della creazione della natura* e non di quella della soprannatura.

Dal punto di vista teologico, questa interpretazione dovrebbe risolvere una difficoltà che ci sembra insormontabile. Premesso, innanzi tutto, che l'Apostolo afferma qui dommaticamente due verità: *prima,* che il Cristo è primogenito di ogni creatura; *seconda,* che tutte le cose sono state create in Lui; premesso, in secondo luogo, che egli collega queste due verità mediante un nesso di casualità, *in ordine essendi* e non in ordine cognoscendi (come se argomentasse), dobbiamo concludere che la casualità indicata nel complemento ἐν αὐτῷ riferito al Cristo preesistente, costituisce la giustificazione piena del titolo che Gli viene attribuito di πρωτότοκος πάσης κτίσεως.

Dal momento però che questa casualità, qualunque essa sia, non può essere altro che una casualità *ad extra,* essa non potrà mai costituire la giustificazione, *in ordine essendi,* della generazione eterna del Verbo.

3° Interpretazione del P. DURAND: « S'il en est ainsi πρωτότοκος πάσης κτίσεως veut dire souverain du monde entier. L'usage ayant effacé du mot πρωτότοκος l'idée de comparaison que ce terme tenait de son étymologie, il lui a conféré une valeur absolue qui en fait un équivalant de μονογενής, de κληρονόμος, ou encore de κύριος" (7).

(5) *Saint Paul's epistles to the Colossians* (già citato) pag. 146.
(6) *La Théologie de St. Paul* (vol. citato) pag. 347.
(7) In *Recherches de science religieuse,* 1 (1910), pag. 56-66.

Critica. — Questa interpretazione è ancora più violenta delle precedenti, in quanto esclude precisamente proprio l'idea fondamentale di generazione che il termine include positivamente quando è attribuito ad una persona fisica, come qui, e non morale. Se l'Apostolo avesse voluto indicare soltanto l'idea di sovranità, non si capisce minimamente perchè mai abbia usato questo termine equivoco, trascurando appunto uno dei tre termini citati dal P. Durand. Scrive a questo proposito il P. Prat: « On a prétendu que πρ. πάσης κτίσεως pouvait se traduire *souverain du monde entier*. Or πρωτότοκος ne signifie pas « *souverain* »; c'est par métaphore « avantagé comme un premier-né » et par conséquent « héritier »; les idées sont voisines mais différentes » ([8]).

Il P. Durand è costretto, conseguentemente, a tradurre le parole πάσης κτίσεως « du monde entier », ossia di « tutta la creazione » in senso collettivo, anzichè in senso distributivo « di ogni creatura ». Il P. Prat fa osservare: « Les mots πάσης κτίσεως doivent s'entendre non au sens collectif (de toute la création) mais au sens distributif (de toute créature). En effet on ne cite pas d'exemple où πᾶσα κτίσις (toute créature) soit pour πᾶσα ἡ κτίσις (toute la création) » ([9]).

L'interpretazione del P. Durand quindi infligge al testo un'altra violenza; tanto più che l'Apostolo, come risulta dal testo *Rom.* 8,22, mostra di conoscere perfettamente la differenza fra l'una e l'altra espressione.

B) *Esaminiamo ora l'altro termine dell'alternativa.* — La varietà delle interpretazioni che sono state date (nei limiti del primo termine dell'alternativa), in sè considerata, non depone evidentemente, a favore della loro verità. Inoltre, l'interpretazione seguita dai Padri Antiariani insinua manifestamente che queste interpretazioni non sono sostenibili. Infine, le ragioni che abbiamo addotto dimostrano la falsità del primo termine dell'alternativa.

Conseguentemente, il solo vero termine dell'alternativa è il secondo, ossia qui si tratta del *Cristo storico* e della *creazione della soprannatura.*

([8]) *La Théologie de St. Paul* (vol. cit.) pag. 346, nota B.

([9]) *Opera e vol.* cit., pag. 345, nota Ac.

Esposizione e difesa.

a) Il titolo di πρωτότοκος attribuito ad una persona fisica e non ad una persona morale ([10]) contiene *tre* idee fondamentali: l'idea di generazione; l'idea dell'esistenza (vera, sperata o presunta) dei secondogeniti; l'idea di rapporto fra il primogenito ed i secondogeniti, che, secondo il diritto ebraico (al quale bisogna riferirsi in un testo biblico) è rapporto di signoria e di principato.

Pertanto, attribuito a Cristo, questo titolo significa:

primo: che il Cristo è generato ad una forma di vita differente da quella che Gli appartiene come Monogenes;

secondo: che altri esseri partecipano a codesta nuova forma di vita;

terzo: che il Cristo è il loro signore.

Tutto ciò vuol dire che il Cristo entra nel rango di quegli esseri rispetto ai quali Egli è il primogenito.

b) Ma quali sono questi esseri? Sono forse tutti gli esseri che formano l'universo intero o non piuttosto quelli che formano un ordine *nell'universo?* Evidentemente, se si potesse *dimostrare* che qui si parla degli esseri che formano l'universo intero, sarebbe, *ipso facto*, dimostrato che qui si parla della creazione pura, della creazione della natura; e, nonostante quanto abbiamo già detto, saremmo costretti ad accettare una delle tre interpretazioni scartate.

Ora non soltanto ciò non si può dimostrare, che anzi si può, in qualche modo, provare che gli esseri dei quali qui si parla sono *le sole creature ragionevoli*.

E di fatti se Paolo avesse inteso tutte le cose, che costituiscono l'universo, egli non avrebbe parlato soltanto delle cose che sono nei cieli τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς e di quelle che sono sopra la terra τὰ ἐπὶ τῆς γῆς ma avrebbe usato la formula biblica classi-

([10]) Cfr. *Ex.* 4,22; *Ps.* 88,27 ssq. che si riferisce all'intera dinastia davidica.

ca (*Ex.* 20, 11; *Ps.* 145, 6; 2 *Esdr.* 9, 6) di cui si servirà S. Giovanni nell'Apocalisse « *Colui... che ha creato il cielo e ciò che esso racchiude, la terra è ciò che essa racchiude, il mare e ciò che esso racchiude* » (10, 6).

L'Apostolo quindi considera qui tutte le creature che appartengono ad un ordine particolare *ne*ll'universo e che sono « troni, dominazioni, principati, potestà » ossia gli angeli (qualificati prima, genericamente, come « cose invisibili ») ai quali si contrappongono, logicamente gli uomini, le « cose visibili ».

Inoltre nel vers. 20 di questo testo, e nel vers. 1, 10 agli Efesini, queste espressioni ovviamente significano « angeli ed uomini », ossia le sole creature ragionevoli.

L'universale τὰ πάντα comprende soltanto tutte le creature ragionevoli; come a dire indica soltanto un'universalità relativa, esattamente come: nel versetto 20 di questo stesso testo; nel testo *Efesini* 1, 10; e nel testo *Galati* 3, 22, nel quale anzi esso significa solo gli uomini (Cfr. *Rom.* 11, 32).

c) Questa precisazione ci induce a prender atto inoltre che qui si parla della creazione della soprannatura.

E di fatti la creazione *pura* degli angeli e degli uomini non potrebbe mai, in nessun caso, giustificare la primogenitura di Cristo rispetto a loro: gli angeli e gli uomini, da una parte, e il Cristo, dall'altra, apparterrebbero a due ordini separati l'uno dall'altro: Cristo sarebbe il principe delle creature ragionevoli, ma non il loro primogenito.

Inoltre, se qui si trattasse della creazione pura e semplice del mondo degli esseri intelligenti, noi dovremmo concludere che essi siano stati *prima creati* e, quindi, in prosieguo di tempo, *elevati* all'ordine soprannaturale. Ora questa deduzione è contraria alla dottrina comunemente accettata, (accettata quindi illogicamente anche da coloro che ravvisano qui la creazione della natura) secondo cui gli angeli e gli uomini furono creati-elevati *nel medesimo istante*.

Tutto ciò implica quindi che il verbo κτίζω ha qui il senso di creare-elevare, ovvero di creare-santificare.

Ora questo senso è *costante* in Paolo quando il verbo (o derivati) è messo in rapporto a Cristo (Cfr. *Ef.* 2, 10, 15; 4, 24; *Col.* 3, 10; 2 *Cor.* 5, 17; *Gal.* 6, 15).

In conclusione, Cristo è primogenito di « ogni creatura » ragionevole, in quanto tutte le creature ragionevoli furono create-elevate « in Lui ».

d) Precisiamo ora quale sia la causalità indicata dal complemento « in Lui ».

Se, per ipotesi, gli angeli e gli uomini fossero stati creati-elevati indipendentemente dalla causalità di Cristo, essi sarebbero certamente figli di Dio e coeredi di Cristo, ma non certo fratelli di Lui. Fra gli angeli e gli uomini, da una parte, e Cristo, dall'altra, ci sarebbe un rapporto analogo a quello che esiste fra lo Spirito Santo e il Verbo, i quali sono *similes in natura,* ma non fratelli.

Il rapporto di fratellanza fra gli angeli e gli uomini, da una parte, e Cristo, dall'altra, si potrà instaurare solo nel caso che la creazione- elevazione loro avvenga « in Cristo » stesso, *et quidem,* in quanto *causa esemplare* della loro creazione-elevazione.

Un celebre testo ai Romani rileva, senza dubbio alcuno, che la ragione vera della primogenitura di Cristo, rispetto agli uomini, è, precisamente, la sua causalità esemplare:

« Quelli che (Dio) preconobbe (con amore)
li predestinò anche a diventare conformi
all'immagine del Figlio suo,
affinchè Lui sia primogenito
tra molti fratelli.

Rom. 8, 29.

Ora se ciò è valido rispetto agli uomini, è valido anche in rapporto agli angeli. La causalità indicata nel complemento « in Lui » è, quindi, quella *esemplare* e non altra.

In conclusione la prima parte di questo testo ai Colossesi non tratta della creazione pura e semplice, ossia della crea-

zione della natura, ma di quella della soprannatura, ossia della creazione-elevazione delle creature ragionevoli.

Tutto il mondo della soprannatura è *incentrato* nel Cristo storico, il quale, rispetto a Dio, è immagine (visibile) di Dio *l'*invisibile. E di fatti:

Dio creò ed elevò tutte le creature ragionevoli « in Cristo », in quanto causa *esemplare*, affinchè Egli ne fosse il primogenito.

Dio creò il mondo della sovrannatura, per mezzo di Cristo δι' αὐτοῦ in quanto causa *meritoria.*

Dio creò il mondo della soprannatura *per* il Cristo εἰς αὐτόν in quanto causa *finale* immediata.

Cristo, pertanto, è prima (e primo) del mondo della soprannatura πρὸ πάντων e tutto il mondo della soprannatura ha in Lui la ragione della sua armonia: τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν.

Seconda parte. — La seconda parte di questo testo descrive il primato di Cristo (e, implicitamente, la sua causalità) in rapporto alla Chiesa, la quale, in opposizione appunto alla creazione *antica* del mondo della soprannatura, è chiamata creazione *novella* (2 *Cor.* 5, 17; *Gal.* 6, 15).

In tal modo il versetto « affinchè Egli diventi il primo in tutti gli ordini « ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων » si riferisce, in generale, a tutti i primati già descritti ed attribuiti, per conseguenza, allo *stesso Cristo storico.* Dal momento però che il Cristo non *è* il primo per *diventarlo,* dobbiamo concludere che il verbo γένηται si riferisce, particolarmente, al piano divino che forma l'oggetto della terza parte di questo testo.

Tutto ciò significa che i primati qui descritti non sono altro che fasi successive dell'esecuzione del piano divino concernente il primato universale di Cristo.

Terza parte. — La terza parte del testo descrive rapidamente questo piano divino.

Ecco la traduzione che ci sembra del tutto oggettiva ([11]).

« Poichè (Dio) si compiacque
di fare abitare (permanentemente) in Lui (Cristo)
tutta la pienezza (creata)
e, per mezzo di Lui,
di riconciliare tutte le creature (ragionevoli)
verso di Lui (dirigendole)
dopo aver fatto pace per il Sangue della Croce di Lui
per mezzo di Lui (dico)
sia quelle che sono sulla terra
sia quelle che sono nei cieli.

In sostanza, l'oggetto della compiacenza di Dio fu questo:

a) fare abitare in Cristo tutta la pienezza *creata* (appunto perchè oggetto di compiacenza ossia di volontà divina e non termine di processione in divinis);

b) riconciliare tutte le creature, sia gli angeli sia gli uomini, dirigendole verso di Lui, dopo aver fatto pace mediante il Sangue della sua Croce ([12]). Tutti i pronomi, qui, si riferiscono (come nella prima parte) a Cristo.

Rientrava nel disegno benevolo del Padre che nel Cristo fosse cumulata altresì la perfezione derivante dalla passione e dalla morte sofferta per una grande causa. E di fatti leggiamo nell'epistola agli Ebrei: « *Era conveniente che Colui per il quale e per mezzo del quale tutto è stato fatto, volendo condurre alla gloria, dei figli in gran numero, rendesse perfetto il capo della loro salvezza, attraverso i patimenti* » (2, 10).

Ciò implica l'idea che Dio scelse il presente ordine, nel quale il peccato era previsto e permesso, *per* il primato universale di Cristo.

([11]) Nel vol. *Il primato universale...* (già citato), pag. 113 ssq. giustifichiamo questa nostra traduzione ed interpretazione.

([12]) La radice dell'errore evidente delle molte interpretazioni date di questo testo è questa: credere che qui si parli di riconciliazione *con* Dio, e prendere il verbo εἰρηνοποιήσας nel senso transitivo di *pacificare*.

In altri termini, il piano divino, concernente le opere divine *ad extra,* mirava al primato universale di Cristo, in tutti gli ordini: innanzi tutto, nell'ordine della creazione-elevazione del mondo della soprannatura (e quindi, *a fortiori,* in quello della natura, messo ai piedi dell'uomo innocente, in generale: *Gn.* 1, 28, e ai piedi di Cristo, in particolare, *Ebr.* 2, 6-9); in secondo luogo, nell'ordine della Redenzione dei *lapsi;* e, finalmente, nell'ordine della santificazione-glorificazione dei Redenti, ossia nella creazione novella (la Chiesa).

II. Il testo agli Efesini.

Secondo noi questo testo si divide in due parti principali: la prima parte, che comprende il solo versetto 3, enuncia il tema: la seconda parte, che comprende i versetti 4-14, ne descrive lo sviluppo.

Lo sviluppo del tema, poi, s'articola in tre momenti, distinti sulla base della trina affermazione di una identica finalità:

versetto 6 εἰς ἔπαινον δόξης κ. τ. λ. = a lode della gloria della sua grazia;

versetto 12 εἰς ἔπαινον δόξης κ. τ. λ. = a lode della sua gloria;

versetto 14 εἰς ἔπαινον δόξης κ. τ. λ. = a lode della sua gloria.

Il primo momento (vers. 4-6) comprende le benedizioni accordateci da Dio « in Cristo », che si riferiscono alla nostra elevazione all'ordine soprannaturale; il secondo (vers. 7-12) comprende quelle che costituscono l'ordine della redenzione oggettiva, in generale; il terzo, infine (vers. 13-14), comprende quelle che si riferiscono alla redenzione soggettiva sia di coloro che sono venuti dall'Ebraismo, sia di coloro che sono venuti dal paganesimo.

Il gruppo di benedizioni che ci interessa è quello che si riferisce alla nostra elevazione all'ordine soprannaturale e che sono le seguenti:

Prima: Dio si scelse per sè (si noti la voce media lel verbo ἐξελέξατο) in mezzo ad infiniti ordini possibili (si noti la preposizione ἐκ) *noi* (che in tanto fummo *lapsi*, in Adam, in quanto, in Adam, fummo elevati):

Seconda: Dio ci predestinò alla filiazione adottiva per mezzo di Gesù Cristo διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ in quanto causa *meritoria*.

Terza: Dio ci santificò, ossia ci elevò all'ordine soprannaturale ἐχαρίτωσεν ἡμᾶς nel suo Diletto, in quanto causa *esemplare* della nostra santificazione;

Quarta: Dio operò queste meraviglie per la gloria di Cristo εἰς αὐτόν in quanto causa *finale* immediata del mondo della soprannatura;

Quinta: Dio ci accordò queste benedizioni per la lode di gloria della sua grazia, ossia di Dio stesso in quanto santificatore.

Non può far difficoltà il fatto che l'Apostolo dica che la benedizione seconda ci sia stata data per mezzo di Gesù Cristo; giacchè qui il nome « *Gesù* Cristo » non è preso *reduplicative*, ma soltanto *materialiter*, come, per esempio, nel testo seguente.

III. Il testo ai Filippesi.

L'Apostolo distingue il *Cristo* Gesù che ἑαυτὸν ἐκένωσεν, e il Cristo *Gesù* che ἐταπείνωσεν ἑαυτόν.

Infatti, mentre il *Cristo* Gesù che ἑαυτὸν ἐκένωσεν è, senza dubbio, il *Cristo preesistente* — il quale non s'annientò certo lasciando la natura divina, ma rinunciando ai divini onori nell'Incarnazione, — il Cristo che s'umiliò ἐταπείνωσεν ἑαυτόν è certamente il Verbo *Incarnato*.

Il Verbo Incarnato non soltanto accettò la rinuncia agli onori divini, connessa con l'Incarnazione, con un atto della sua

libera volontà umana — donde il merito dinanzi a Dio! — ma volle, inoltre, assumere tutti i difetti comuni alla natura umana, sia dell'anima sia del corpo, che erano atti a secondare la conquista dello scopo immediato della Redenzione dell'uomo.

Così i meriti di Cristo si ricollegano, in Lui, a due sorgenti: alla κένωσις dell'Incarnazione ed alla ταπείνωσις della Passione. Nella κένωσις dell'Incarnazione, Cristo rinuncia agli onori divini; nella ταπείνωσις della Passione, Egli accetta volontariamente tutte le sofferenze della Morte.

E noi crediamo che come la ταπείνωσις fino alla morte di Croce fu la sorgente del merito onde furono redenti *i lapsi*, così la κένωσις dell'Incarnazione fu la sorgente del merito onde furono elevati gli angeli e gli uomini innocenti.

Il Cristo, pertanto, è causa multiforme di benedizione divina per tutti: per gli angeli e per gli uomini innocenti, per i lapsi e per i redenti.

IV. Il testo ai Romani.

Il testo ai Romani getta un potente fascio di luce, in generale, sui testi che abbiamo già interpretato, e, in particolare, sull'ultimo ai Filippesi.

> Nessuno di noi vive per se stesso
> e nessuno muore per se stesso;
> poichè, sia che viviamo, viviamo per il Signore,
> sia che moriamo, moriamo per il Signore.
> Sia dunque che viviamo,
> sia che moriamo,
> noi apparteniamo al Signore.
> Poichè Cristo morì e risuscitò proprio *per questo*:
> *per* essere il Signore dei morti e dei viventi.
>
> *Rom.* 14,7-9

Da questo testo risulta che il nome e la Signoria che, secondo il testo ai Filippesi, Dio diede a Cri-

sto, non fu il premio che si dà sul campo all'eroe, ma fu lo scopo sia della κένωσις dell'Incarnazione sia della ταπείνωσις della Passione e Morte.

Se infatti è vero che Cristo morì e rivisse *per* gli uomini come leggiamo nell'epistola seconda ai Corinti (5, 15) è anche vero che Egli morì e rivisse *per essere il Signore* dei morti e dei viventi. Cristo dunque morì e rivisse *per* salvarci; ci salvò *per* essere il nostro Signore.

Conseguentemente l'Incarnazione non fu occasionata, condizionata, dall'esistenza del peccato, ma, al contrario, il peccato fu permesso in funzione della Signoria di Cristo.

Conclusione generale.

In conclusione, l'ordine di creazione-elevazione degli *esseri ragionevoli,* quello di Redenzione dei *lapsi* e quello, infine, di santificazione-glorificazione dei *Redenti*, non debbono essere considerati l'uno isolato dall'altro, ma come parti integranti di uno stesso piano divino e di una stessa architettura.

Dai testi citati risulta, secondo noi, che Dio concepì il piano delle opere *ad extra,* come un meraviglioso trittico, le cui parti fossero unificate dalla idea grande della Signoria di Cristo, come a dire del suo primato universale, in tutti gli ordini.

E di fatti Cristo occupa il centro di ciascuna parte del trittico. Egli è causa meritoria, esemplare e finale nell'ordine di creazione-elevazione degli esseri ragionevoli; ed è causa meritoria, esemplare, finale ed efficiente, negli altri due.

Se questa visione dell'architettura delle opere divine *ad extra,* come noi riteniamo, è vera ed oggettiva, non sarà impossibile precisare quale sia il posto che vi occupa la Madre di Dio e non sarà impossibile penetrare, in qualche modo, nel mistero della grandezza di Lei.

P. Bonaventura Mariani, O. F.M.

LA PERSONA DI ADAMO E IL PECCATO ORIGINALE ORIGINANTE SECONDO S. PAOLO: Rom 5, 12-21

Il peccato originale dai teologi è considerato sotto un duplice punto di vista: in quanto personale di Adamo e in quanto di tutta l'umanità. Nel primo è detto « peccato *originale originante* », nell'altro, « *originale originato* » o « peccato *originale katexochèn* », cioè peccato ereditario [1]. Noi ci proponiamo di trattare del peccato *originale originante* in S. Paolo: Rom 5, 12-21. Il nostro compito è duplice: di inquadrare il testo paolino nella tradizione e nelle varie correnti teologico-esegetiche contemporanee e di raccogliere tutti quei dati che possono servire a ricostruire la natura e la portata del peccato di Adamo.

Per poter dare un cospetto anche schematico della tradizione e di queste correnti, non sarebbe sufficiente un breve articolo, dovendosi consultare tutti i Padri greci e latini e gli scrittori che dal tempo di S. Agostino hanno trattato del peccato originale.

Rimandiamo perciò alle sintesi di A. Gaudel e di Jugie, nel *Dict. Théol. Cathol.* XII/1, 276-606 e 606-624, dove è indicata un'abbondante bibliografia. Ed in modo particolare, per ciò che riguarda Rom 5, 12-21, all'opera indispensabile di J. Freundorfer,*Erbsünde und Erbtod beim Apostel Paulus, Ein religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung über Römerbrief* 5, 12-21, *Neutestamentliche Abhandlungen,* XIII Bd., 1-2 Heft, Münster i. W. 1927. La letteratura ivi esposta è quasi completa e vi scorgiamo molte opere protestanti che esaminano la teoria paolina del primo e del secondo Adamo-Cristo. Inoltre notiamo: H.J. Oemmelen, *Zur dogmatischen Auswertung von Röm* 5, 12-14, Münster i. W. 1930; G.C. Westberg, *The Two Adams,* in *Bibliotheca sacra* 94, 1937, 37-50; J. M. Bover, *Teologia de S. Pablo,* Madrid 1946; M. Sales, *La Bibbia, N. T.,* II, Torino 1925; A. Charue,*L'exégèse et la doctrine de Rom.* 5, 12-21, in *Coll. Nam.* 24, 1930, 89-103; M.J. Lagrange, *Épitre aux Romains,* Paris 1931; N. Bonaiuto, *La lettera di S. Paolo ai Romani,* Palermo 1936; L. Cerfaux, *Une lecture de l'Épitre aux Romains,* Tournai 1957; Id., *Le*

---

(1) Cf. P. Minges, *Compendium theologiae dogmaticae specialis.* I. Ratisbonae 1921², 142

Christ dans la théologie de S. Paul, Paris 1951, 177 ss.; S. HUBY, *Épitre aux Romains* (*Verbum Salutis*), Paris 1940; R. CORNELY, *Commentarius in S. Pauli Ap. epistolam ad Romanos,* Parisiis 1927; J. M. VOSTÉ, *Studia paulina,* Romae 1941; G. THOMSON, *Exegesis of Rom* 5-8, *Ev. Q.* 15, 1943, 243-51; 16, 1944, 4-8, 81-87; J. BONSIRVEN, *L'Évangile de St. Paul,* Paris 1948; L. TONDELLI, *Il pensiero di S. Paolo,* Torino 1948; V. JACONO, *Le epistole di S. Paolo ai Romani, ai Corinti e ai Galati* (*La S. Bibbia.* S. GAROFALO), 1951, ecc.; F. CEUPPENS, *Quaestiones selectae ex epistulis S. Pauli,* Romae 1951, 38-59; A. VIARD, *Épitre aux Romains* (*La S. Bibble* - L. PIROT - A. CLAMER. XI/2), 1948; S. LYONNET, *Les épitres de S. Paul aux Galates. Aux Romains* (*La Bible de Jérusalem*) 1953; G. RICCIOTTI, *Le lettere di S. Paolo,* Roma 1949; J. CEUPPENS, *Le Poligenisme et la Bible,* in *Angelicum* 24, 1947, 20-32; B. MARIANI, *Il Poligenismo e S. Paolo*: *Rom.* 5, 12-14, in *Euntes docete* 4, 1951, 1-2, 136-146; ID., *Il Poligenismo e la Bibbia, ibid.* 6, 1953, 217-221; la *Teologia di S. Paolo, del* PRAT, di J. BONSIRVEN, ecc.; L. MURILLO, *Paulus et Pauli scripta;* A. VITTI, *Christus-Adam. De paolino hoc conceptu interpretando eiusque ab extraneis fontibus independentia vindicanda,* in *Biblica* 7, 1926, 121-145, 270-285, 384-401, ecc. Sebbene meno recenti conservano il loro valore i lavori di GODET, H. OLTRAMARE, BOVON, SABATIER, F. R. TENNANT (*The sources of the doctrine of the fall and original sin,* Cambridge 1903), ESTIO, TOUSSAINT, PATRIZI, ecc.

I commentari protestanti fino al 1927 sono utilizzati e riferiti da J. FREUNDORFER. Intorno al Dottore Angelico non si può trascurare J.B. KORS, *La justice primitive et le péché originel d'après S. Thomas,* Paris 1930.

—I testi paolini che trattano od accennano alla persona ed al peccato di Adamo sono:

1. Rom 5, 12-21.
2. 1 Cor 15, 20-22.
3. 1 Cor 15,42-49.
4. 1 Tim 2, 13-14.
5. 1 Cor 11, 8-9.
6. 2 Cor 11, 3.
7. Ef 2, 3.

Sebbene non appartenente alle lettere, si può aggiungere il discorso di Paolo all'Areopago, riferito in Act 17, 26-27, in cui afferma la discendenza del genere umano da Adamo. Noi ci limitiamo a Rom 5, 12-21.

IL TESTO DI ROM 5, 12-21 (2).

12. Onde come mediante un solo uomo entrò nel mondo il peccato e mediante il peccato [vi entrò] la morte, [e (3)] nello stesso modo (così - οὕτως) la morte si estese anche a tutti gli uomini [ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον] perchè tutti peccarono [Boatti, con molti autori supplisce: *in Adamo*].

---

(2) Secondo la versione di A. BOATTI, *Le lettere di S. Paolo di Tarso,* Sale Tortonese 1931, 192-195. Ciò che è incluso tra parentesi è aggiunto da Boatti. (Cf. G. RICCIOTTI, *Le lettere di San Paolo,* Roma 1949; A. LAZZARINI, *Paolo di Tarso. Le lettere,* Roma 1944; V. JACONO, *Le Epistole di S. Paolo ai Romani, ai Corinti e ai Galati* (*La S. Bibbia.* S. GAROFALO) 1951.

(3) Il καὶ è omesso qui da Boatti, esso è riferito in fondo (« anche ») nella supposizione che il καὶ sia spostato.

13. Infatti fino alla [promulgazione della] legge [mosaica] vi era peccato nel mondo, ma [il] peccato non è imputato quando non v'è legge,
14. e nondimeno la morte regnò da Adamo fino a Mosè, anche su quelli che non [4] avevan peccato trasgredendo [la legge] come Adamo che è la figura di colui che doveva venire.
15. Ma la grazia non fu così come il fallo. Infatti se per il fallo di quel solo [Adamo] tutti gli altri [οἱ πολλοὶ] morirono, molto più abbondanti per tutti [εἰς τοὺς πολλοὺς] furono la grazia di Dio e il dono che Egli ci [fece] nella grazia di questo solo uomo: Gesù Cristo.
16. E il dono non fu quale si sarebbe aspettato mediante *uno solo che ha* peccato [δι' ἑνὸς ἁμαρτήσαντος = altri: di un solo peccato]. Infatti la sentenza [pronunziata] in seguito a un solo [fallo], [riuscì] una condanna, ma il dono dato in seguito a molti falli [fu] una giustizia.
17. Difatti se per il fallo di quel solo (ἑνὸς παραπτώματι) [uomo] cominciò a regnare la morte mediante quel solo (διὰ τοῦ ἑνός), molto più quelli che ricevono l'abbondanza della grazia e del dono della giustizia, regneranno nella vita mediante il solo (διὰ τοῦ ἑνὸς) Gesù Cristo.
18. Adunque come mediante il fallo di un solo (δι' ἑνὸς παραπτώματος) [si giunse] per tutti gli uomini ad una condanna, così anche mediante la giustizia di un solo (δι' ἑνὸς) [si giunse] per tutti gli uomini ad una giustificazione di vita.
19. Infatti come mediante la disobbedienza di quel solo uomo [Adamo] furono costituiti peccatori (ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοί) tutti gli altri, così anche mediante l'obbedienza di questo solo [Gesù] saranno costituiti giusti tutti gli altri.
20. La legge [mosaica] poi entrò in campo a moltiplicare i falli. Ma dove abbondò il peccato, sovrabbondò ancor di più la grazia.
21. affinchè come cominciò a regnare il peccato nella morte, così anche la grazia cominci a regnare per mezzo della giustificazione [conducendo] alla vita eterna mediante il Signor nostro Gesù Cristo.

Secondo Freundorfer, il passo riferito è il più oscuro del N. e del V. T. Il nocciolo della questione ed il pomo della discordia è il v. 12d «ἐφ'ᾧ πάντες ἥμαρτον». Le difficoltà sono di ordine filologico, sintattico e dogmatico.

Già il v. 12, secondo l'interpretazione corrente, presenta un anacoluto, che viene integrato come propose Origene: «Sicut per unum hominem peccatum introivit in mundum et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit, «in quo» omnes peccaverunt, ita et per unum hominem iustitia introivit in mundum, et per iustitiam vita et sic in homines omnes vita pertransiit, in qua omnes vivificati sunt» [5].

---

[4] Omettono la negazione μή i cod. 424, d (antica Latina) Ωρ ed Ambrosiastro. Però è criticamente da ritenersi.

[5] *Comment. in Epist. ad Romanos,* (5, 12 ss), P.G. 14, 1003-1032. Però l'interpretazione di Origene forse non è del tutto esatta perchè non si può assolutamente affermare che la giustizia sia entrata nel mondo la prima volta con Cristo-uomo, essendo Adamo ed Eva creati nell'innocenza e nella giustizia, ed essendo designati come giusti non pochi personaggi prima della venuta di Cristo.

Il senso generale peraltro è chiaro in superficie. Paolo non tratta « ex professo » della personalità e del peccato di Adamo, ma li adduce come termine di paragone per illustrare la trasfusione della vita della grazia mediante un solo uomo, Cristo, a tutta l'umanità credente. Sembra rispondere all'obiezione: può un uomo solo essere causa e canale per la giustificazione e la vita di tutti e singoli gli uomini?

Egli procede prima « a pari », poi incalzando « a fortiori ». Se mediante il solo Adamo sono entrati il peccato e la morte nel mondo e si estesero a tutti gli uomini, tutti furono costituiti peccatori, a tutti si estese la condanna ed il peccato e la morte regnarono su tutti, tanto più, quindi « a fortiori », mediante un altro uomo, il secondo Adamo, intermediario di un ordine più perfetto e munito della missione di restauratore e riabilitatore, a tutti può venire ciò che forma l'oggetto della sua missione, cioè la giustificazione, la vita, la glorificazione nel regno della vita eterna.

La dottrina sul peccato dei protoparenti, quella che fa di Adamo il capostipite dell'umanità e di Cristo il secondo Adamo, superiore al primo, e quella della solidarietà esistente fra la stirpe umana e i capi rispettivi, qualunque sia il numero degli individui rappresentati, dall'apostolo si suppongono così note ai lettori romani da allegarle per illustrare la solidarietà esistente tra Cristo e la Chiesa, più profonda e meno nota.

Secondo F. Prat [6] è l'immagine più completa, più feconda e più originale che Paolo dia della missione redentrice di Cristo, Cristo ed Adamo riassumendo i due periodi dell'umanità, simboleggiandoli e realizzandoli nella propria persona con una misteriosa identificazione. Paolo vi doveva spesso ritornare perchè doveva essere molto familiare anche ai lettori dell'epistola prima ai Corinti.

In Rom 5, 12-21 Adamo risulta capo nefasto dell'umanità, che ha coinvolto nella trasgressione di un ordine di Dio e nelle sue conseguenze. Esso è in antitesi a Cristo, che ne ripara la iattura con larghezza divina, risultandone un tipo a rovescio [7]. L'uno e l'altro sono intermediari, per cui si trasfondono all'umanità le conseguenze della propria opera. Tramite Adamo, viene il peccato, la condanna, la morte; tramite Cristo, la grazia, il dono, la giustificazione, il regno della vita eterna. Essendo intermediari, hanno la funzione di canali, per cui provocano la trasmissione ad altri di qualche cosa che è distinta da essi,

---

(6) *O.c. II*, 162 ss.
(7) Cf. G. Ricciotti, *o. c.*

ma che pure si deve ad essi. Adamo ha trasgredito e tutti sono resi peccatori; è stato condannato e la condanna si estese a tutti; morì e tutti furono soggetti alla morte; commise un fallo e tutti ne sentirono le conseguenze. Dio, mediante Cristo, ci dette la grazia ed il dono; condonò abbondantemente tutti i falli dell'umanità, dandole l'abbondanza della grazia e del dono ed il regno nella giustizia; giustificò, rese giusti e fece regnare nella vita eterna.

A noi non vengono imputate le azioni di Cristo; neanche la redenzione come tale viene attribuita a noi; ma solo i meriti ed i frutti di essi. Di Adamo non viene imputato il peccato in quanto personale; ma ha l'efficacia di rendere trasgressori, peccatori, condannati e mortali tutti gli uomini.

Come ciò avvenga Paolo non lo illustra. Si limita ad affermare che da « un solo uomo » si comunica e trasfonde il peccato, la morte, ecc. Egli è il veicolo dell'infezione; la condanna ed il peccato sono il virus inoculato; la morte è l'epilogo del contagio. Cristo è il tramite per cui a tutti si trasfonde la vita e la giustificazione, che producono uno stato di giustizia e di abbondanza di doni riepilogantisi nel regno della vita eterna.

Paolo suppone un contatto necessario tra Adamo e l'umanità, tra Cristo e la Chiesa. Il primo è di colpa e di morte, l'altro di giustizia e di vita. Non sono un solo corpo, perchè Adamo ed i πολλοί « i molti », Cristo ed i πάντες « i tutti » formano due gruppi distinti. Questo contatto secondo S. Paolo si basa su due ragioni: l'una di ordine fisico, Adamo essendo considerato come primo uomo e capostipite dell'umanità; l'altra di ordine morale, poichè il peccato di Adamo rende peccatori ed assoggetta alla condanna ed alla punizione estrema tutti gli uomini. Il contatto si restringe peraltro solo a quel peccato che provocò l'ingresso dell'« *hamartia* » e del « *thanatos* » nel mondo e l'estensione a tutti gli uomini. Gli altri peccati ed i meriti di Adamo e dell'umanità non sono presentati come intercomunicabili. Tutto ciò suppone che Adamo dovette essere assoggettato ad una prova, evidentemente per ordine divino, che coinvolgeva nella colpa e nella pena contemporaneamente Adamo e tutta l'umanità.

Ma quale ne era la ragione? Paolo non si pone una tale questione, perchè suppone pacificamente ammessa dai suoi lettori l'esistenza di una solidarietà di ordine fisico e morale tra Adamo e l'umanità in ordine al peccato dell'Eden ([8]). Gli Ebrei restringevano tale solidarietà al reato di pena, Paolo la estende anche a quello di colpa.

([8]) I Padri suppongono una disposizione positiva di Dio che riteneva Adamo responsabile di tutta l'umanità e viceversa in ordine al peccato dell'Eden. Includono

L'INTERPRETAZIONE DI ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον.

La questione dei rapporti tra Adamo e l'umanità agli effetti del suo peccato dipende in gran parte dall'interpretazione di ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον e dal suo contesto (9). Essendo la più dibattuta, è necessario esporre i tentativi fatti per risolverla.

S. Paolo presenta la marcia del peccato e della morte in due tappe: la prima, nell'ingresso del peccato nel mondo, provocando la morte mediante un solo uomo: « *il peccato entrò nel mondo* e mediante il peccato la morte »: la seconda, « *nell'estensione della morte a tutti gli uomini* »: e nello stesso modo la morte si estese a tutti gli uomini. L'intermediario dell'ingresso del « peccato-morte » nel mondo è il primo uomo. La ragione dell'estensione è ἐφ' ᾧ παντες ἥμαρτον. Ἐφ' ᾧ

---

i singoli uomini in Adamo come Levi nei lombi di Abramo e considerano la volontà dei singoli uomini come formanti un blocco con quella di Adamo peccatore. La dottrina dei Padri si comprenderà più facilmente se si ritengono Adamo ed Eva come campioni della stirpe umana. Perfetti fisicamente e spiritualmente, degnamente la rappresentavano. Onde al loro posto nessuno degli uomini e delle donne avrebbero agito più virtuosamente! (Cf. in ss.).

Paolo parla dell'ordine attuale perchè il Genesi si limita a ciò. Ulteriormente però lo illustra in ordine alla trasmissione della colpa, della responsabilità e della pena.

Tale solidarietà sembrerebbe in contrasto con Sap 10, 1, dove è detto che Adamo il πρωτόπλαστον = « il primo formato », « il protoplaste »: πατέρα κόσμου = « padre del mondo »: μόνον κτισθέντα = « l'unico creato » (essendo l'unico creato) la Sapienza « *dalla sua caduta lo trasse fuori* »ἐξείλατο αὐτὸν ἐκ παραπτώματος ἰδίου. Ἐξαίρειν ἔκ τινος Gen 32, 12; 37, 20, ecc., significa liberare dal pericolo, dalla morte, quindi salvare.. Il παράπτωμα di Adamo è la colpa di cui trattano Genesi e Rom 5, 15, 17, 18. Se Adamo fu tratto fuori dal fallo, vuol dire che gli fu perdonato. Ed allora perchè non fu rimesso all'umanità che rappresentava?

S. Agostino (*C. Jul. Op. imper.* VI, 30) si sforza di eliminare la difficoltà ricorrendo al senso profetico, che cioè Adamo sarebbe stato liberato in futuro da Cristo. Ma anche ciò ammesso, non ne segue l'abolizione del peccato originale da tutta l'umanità. Perchè il fatto della trasmissione di esso è connesso con l'atto stesso del peccato di Adamo. La remissione del peccato ad Adamo è un fatto personale limitato ad Adamo che non ha valore retroattivo nei confronti dell'umanità.

(9) Il P. LATTEY, *Theses paulinae. De peccato originali*, in *Verbum Domini* 4, 1924, 23, così ragiona in base al testo di Rom 5, 12-14: « Culpa omnibus hominibus inest: haec culpa non personalis eorum culpa est: Ergo culpa in Ada est. Probatur maior; Ubi poena ibi culpa; poenam omnes habent: ergo culpam habent. Probatur minor. Ubi nulla lex, ibi non personalis culpa: Atqui maior pars hominum legem non habuit. Ergo personalem culpam non habuit ». Si suppone però che la maggior parte degli uomini non abbiano la legge. Ciò è confutato dall'esistenza della legge naturale di cui parla anche S. Paolo considerandola una vera legge per cui anche i gentili vengono giudicati, premiati o condannati (Rom 2, 12 ss).

fu tradotto in due modi. 1) « In quo » *nel quale,* cioè *« in Adamo tutti peccarono ».* 2) « Perchè » *tutti peccarono* (10). Nel secondo i cattolici ed alcuni non cattolici aggiungono « in Adamo ». Quindi convengono con il primo. Secondo gli altri invece, la ragione dell'estensione della morte a tutti, sarebbe nei peccati personali di ogni individuo. Si affermerebbe quindi che tutti, seguendo il cattivo esempio o influsso di Adamo avrebbero peccato personalmente, attirandosi con ciò la morte.

Abbiamo quindi — secondo Freundorfer — due tendenze: la prima agostiniano-cattolica, l'altra pelagiano-protestantico-razionalista.

Negli ultimi tempi però furono proposte diverse opinioni che per ragione di brevità possiamo così schematizzare (11).

Le opinioni dei non-cattolici.

Tra i primi protestanti si notano due correnti. La prima seguiva S. Agostino traducendo « in quo » riferito ad Adamo (Pelicano, Corrado, Bugenhagens, Musculus, Beza; Oecolampadio non è chiaro). Lutero in un primo tempo leggeva « in quo » riferito all'uomo ed al peccato. Poi, seguendo Erasmo, tradusse: « Die weyl » — intanto. La seconda corrente si orienta verso Erasmo, traducendo *quia, quoniam* (Melantone, Calvino); nel sec. XIII « eo quod ». Alcuni però (Krieg, Wolf, Bengel, Moshcim, Heilmann, Cramer) ritennero il senso dogmatico come S. Agostino; altri (Limborch, Wettstein, Baumgarten, S. Semler) intesero di peccati attuali in senso pelagiano. Nel sec. XIX prevale la versione di Erasmo e con essa si rigetta anche l'interpretazione in favore del peccato originale. Ne vengono fuori, però, secondo Freundorfer, i seguenti sette tipi di interpretazioni nuove.

---

(10) S. Lyonnet *o.c.* 85, traduce: « du fait que tous ont peché ». Ma propone anche queste traduzioni: « du fait de celui (Adam) à cause duquel tous ont péché »; oppure riferendo ἐφ' αὐτῷ a θάνατος: « en raison duquel état de mort (causé par le péché d'Adam) tous ont péché ». S'intende quindi non della solidarietà dell'umanità nell'atto di peccare di Adamo, ma dei peccati individuali commessi da ciascun uomo in quanto la potenza del peccato introdotta tramite Adamo produce il suo effetto di morte (eterna) attraverso i peccati personali che in qualche modo ratificano la rivolta di Adamo. Per « morte » introdotta nel mondo, intende quella spirituale ed eterna, di cui la morte fisica non seguita dalla resurrezione gloriosa, ne è il segno. L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de S. Paul,* 178, traduce ἐφ' ᾧ « a cause de celui par qui » avvicinandosi alla Volgata, trattandosi non del fatto di essere tutti peccatori, ma che il loro peccato origina da Adamo ».

(11) Per la citazione delle opere degli autori allegati, cf. Freundorfer *o.c.*

1) *Atomistica.* Perchè esclude in Rom 5, 12 ogni responsabilità dell'umanità nel peccato di Adamo. La morte perciò sarebbe conseguenza dei peccati personali.

2) *Individualistica.* Avendo tutti peccato personalmente, la morte sarebbe conseguenza dei peccati personali. Varie sarebbero le ragioni su cui si fonda il contatto tra peccati personali e quello di Adamo (12).

3) *Collettivistica.* Si avvicina all'interpretazione cattolica. Tutti avrebbero peccato *in* e *con* Adamo. Perciò ammettono *un'imputazione* del peccato di Adamo a tutti gli uomini. Alcuni suppliscono dopo ἥμαρτον: «ἐν 'Αδάμ», per es. C. BOEHME, GODET. HOLZHAUSEN afferma che l'interpretazione di S. Agostino se non filologicamente, certo come concetto è da ritenersi. Poichè in Adamo tutti senza eccezione hanno peccato ed alla maggior parte degli uomini il primo peccato si è espresso in altri peccati, perciò la morte sarebbe arrivata a tutti (13).

4) *Passiva abituale.* Alla collettivistica in quanto al concetto, si riallaccia la *passiva abituale,* così denominata perchè interpreta «ἥμαρτον» non come «atto del peccare», ma in senso passivo «perche tutti sono diventati peccaminosi», o in senso di un peccato originale ideale che verrebbe imputato ai discendenti di Adamo. Per es. per J. F. FLATH ἥμαρτον significa «tutti sono corrotti». Tale corruzione supporrebbe uno stato di fatto che può ritrovarsi anche nei bambini, ed una disposizione abituale che darebbe occasione per i peccati reali. Onde tutti sarebbero peccatori di fatto (14).

---

(12) Per es. perchè Adamo avrebbe dato il cattivo esempio; perchè il suo peccato sarebbe imputato per autocolpevolezza di ciascun discendente di Adamo (G. M. Meyer); perchè egli avrebbe incominciato a peccare (H.G.G. Paulus) e gli altri l'avrebbero seguito come duce (O. Lorenz). Perchè egli avrebbe lasciato nella natura umana un'inclinazione innata al peccato (C. Bruston) (Vedi Lüskind); oppure si tratterebbe della morte spirituale, provocata quindi dai peccati personli (W. Schmid).

(13) Secondo R. HALDANE, avendo tutti peccato in Adamo, il peccato di questi diventa peccato di tutti come se fosse il proprio. F.R. PHILIPPI aggiunge: «Adamo peccante» tutti peccarono. Secondo H. A. W. MEYERS, Adamo peccò come rappresentante dell'umanità ed approva S. Agostino e la Volgata. L.J.A. ORTLOPH traduce in senso temporale: «quando Adamo peccò». L'interpretazione è ammessa anche da O. PFLEIDERER, F. R. TENNANT, W. BEYSCHLAG. Raggruppa gli argomenti contro la corrente individualistica (i peccati dei bambini) e la collettivistica (se tutti hanno peccato, non si può dire che la morte viene per un solo; che perciò non sarebbe tipo del futuro. Tutti invece hanno peccato in Adamo).

(14) Secondo K. HOLSTEN, Paolo parla del peccato oggettivo ἁμαρτάνω-ἁμαρτωλός prescindendo dal peccato personale. Poichè in Adamo era l'*hamartìa,* per ragione di questo tutti divennero peccatori prima del proprio peccato personale. Peccato e morte sarebbero conseguenze del peccato di Adamo. H. WENDT e K. STIER vedono in πάντες ἥμαρτον una peccabilità ideale: Dio considera tutti peccatori, per ragione del peccato di Adamo capostipite dell'umanià. Sectondo WENDT, Paolo dà la genesi

5) *Antinomistica.* L'ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον rappresenterebbe un concetto in antitesi (antinomia) col contesto, che Paolo non sarebbe stato in grado di eliminare. Secondo RÜCKERT in Rom 5, 12 avremmo un'eco dei contrasti o contraddizioni tra Paolo in quanto teologo e la sua coscienza morale. Perciò darebbe una duplice ragione dell'origine della morte: secondo l'una, proverrebbe dal peccato di un solo; secondo l'altra, dal peccato personale di tutti. La prima serviva al suo sistema della redenzione mediante un sol uomo: Gesù Cristo (15).

6) *Doppia casualità.* Si riallaccia all'antinomistica in quanto riconosce una duplice causa del dominio della morte, ma se ne allontana perchè non le scorge in contrasto fra loro, bensì le considera concause. Esisterebbe una stretta relazione tra il peccato di Adamo e i peccati personali, in quanto sarebbero un'emanazione necessaria di quello, che quindi si potrebbe dire la concausa della morte, mentre il peccato personale ne sarebbe la concausa propriamente detta. Nel peccato di Adamo sarebbe stata la causa del modo speciale (specie) della punizione (cioè la morte); in quello personale, la causa della punizione in genere. In altre parole, la morte già comminata in Adamo, non poteva essere efficiente nell'individuo se non mediante il peccato personale, per cui ogni peccante passa nelle file dei condannati a morte. Adamo risulterebbe concausa della morte da una parte per averne provocata la sentenza; dall'altra parte perchè il suo peccato diventerebbe efficiente in ciascun discendente (16).

---

empirica del peccato dell'uomo e della « *sarx* » (carne), distinguendo tra peccato ideale imputato e peccato reale commesso. La morte che ha portato un regno del peccato, è imputata al peccato ideale. In base alla morte, tutti sono considerati peccatori e puniti perchè risultano peccatori soggettivamente nella mente di Dio. Riferisce ἐφ' ᾧ a θάνατος. Secondo W.W. EWBANK la morte ha la fonte originaria nel peccato di Adamo.

(15) Similmente KÖLLNER, secondo cui l'ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον rappresenterebbe come la paralisi del punto centrale del parallelismo Adam-Christus. Secondo P. FEINE quelle parole potrebbero essere una glossa; però (quantunque gli sembrino una divagazione) ne ammette l'autenticità. L'antinomia è sottolineata anche da H.J. THACKERAY, HOLTZMANN, J. WEISS e da LIETZMANN, il quale però ammette doppia causalità della morte, che cioè tutti avendo peccato, sono sotto l'influsso del peccato di Adamo; ritenendo anche probabile l'ipotesi che riconosce in S. Paolo la dottrina del peccato originale.

(16) I numerosi autori protestantico-razionalistici che hanno difesa questa interpretazione nei dettagli presentano una grande varietà. Per es. secondo K. Tholuck il peccato di Adamo produrrebbe la depravazione della natura, da cui discenderebbe il peccato individuale e da questo la morte. In Adamo si avrebbe la potenzialità di detta depravazione, per cui anche nei bambini si riscontrerebbe la potenza a peccare. Secondo C. F. A. FRITZSCHE, il peccato di Adamo sarebbe la *causa remotior,* il peccato personale la causa prossima della morte. A. NEANDER designa il peccato di Adamo

7) *Relativistica.* Le teorie surriferite traducono ἐφ' ᾧ:

1. *Di guisa che* - ea ratione ut
2. *In tanto che* - quatenus
3. *Benchè, quantunque* - quamquam
4. *Perchè* - quia ([17]).

La teoria relativistica sebbene non traduca l' ἐφ' ᾧ per « in quo » come relativo, lo spiega o come « maschile » riallacciandolo a « *thanatos* », oppure come « neutro » ricollegandolo a tutta la proposizione precedente: « La morte si estese a tutti gli uomini, sulla quale (morte) o verso la quale o sopra cui tutti hanno peccato ». ([18]).

« causa prima » della morte, i peccati personali « causa secondaria » per la diffusione della morte. Secondo A. L. G. Krehl due sono le cause della morte: *Die Stratgewalt* (ὀργή) *und die Sünde,* al quale partecipano i discendenti di Adamo dopo che, attraverso la caduta del progenitore, cominciarono ad esistere nel mondo. Per R. J. F. Mehring Adamo è la *causa efficiens* della morte; gli individui la *causa apprehendens.* Secondo W. Mangold per il peccato di Adamo venne nel mondo « l'obbiettiva e reale potenza del peccato ». Questo principio risiede nella « σάρξ ἁμαρτίας » dalla quale gli uomini si fanno trascinare al peccato, diventando così peccatori. Per A. Schlatter, mediante il peccato di Adamo, il peccato è diventato una forza dominante su tutto e Paolo lo rappresenta come regina che entra nel mondo trasmettendolo ai posteri. Secondo A. Jülicher per il peccato di Adamo venne, come un veleno nell'umanità, la necessità di peccare e la carne divenne *Sündhaft.* Altri con R. Rothe traducono ἐφ' ᾧ « ea ratione ut », onde la universalità della morte sarebbe riferita non come ragione ontologica, ma come fondamento di conoscenza, cioè che l'estensione della morte da Adamo su tutti avverrebbe perchè « *realmente* tutti hanno peccato; *realmente* tutti sono divenuti peccatori ». Il fatto che la morte è penetrata in tutti consterebbe e potrebbe essere chiarito dalla premessa « che tutti hanno peccato ». Così anche Baumgarten-Crusius, C. F. Baur, J. Dole; similmente Ernesti, Godet. Molti altri ancora ammettono la doppia causalità; Reiche, De Wette, Dähne, F. Müller, M. Stuart, W. A. van Hengel, H. Messner, H. Ewald, G. A. Fricke, E. Böhner, B. Weiss, O. Pfleiderer, D. Völter - C. F. Nösgen, R. A. Lipsius, E. Luthard, W. Sanday - A. C. Headlam, C. Clemen, K. Weizsäcker, A. Juuncker, C. Richter, H. Weimel, E. Kühl, presso Freundorfer *o. c.*

([17]) Vedi presso H. Oltramare, *Commentaire sur l'épitre aux Romains,* I, Geneve-Paris 1881.

([15]) D. Schmidt propone le due ipotesi: riallacciandolo a *thanatos,* la morte sarebbe la predeterminata conseguenza del peccato, presupposto che tutti i singoli avrebbero peccato; oppure la morte sarebbe l'effetto (il successo) già predeterminato, al quale diretti, tutti peccherebbero. Riallacciandolo all'intera frase, avremmo che il penetrare della morte in tutti, sarebbe il risultato al quale tutti hanno peccato. Si avvicina quindi alla teoria della doppia causalità: il peccato di Adamo avrebbe causato la morte, e per la sentenza della morte sul peccato si effettuerebbe tutto il peccare personale verso la morte. La morte sarebbe la meta e il termine del peccato. Similmente K. Glöckler, Ewald, Umbreit, riferendo a *thanatos.* Ewald elimina θάνατος e traduce: « Così è penetrato in tutti gli uomini *ciò al quale hanno peccato* ».

Altri autori considerano la morte non come la *meta,* ma come la *base* del peccato e traducono: ἐφ' ᾧ « sull'esistere della morte ». Per es. J. C. Hoffmann, A. Dietzsch sottolineano la preesistenza della morte al peccato di tutti quelli nei quali è penetrata. Essa sarebbe penetrata in tutti non per il loro peccare personale, ma perchè preesistendo, è entrata in seguito al peccato di ciascuno. Perchè preesisteva la morte, perciò hanno peccato ([19]).

* * *

Come si vede, ad eccezione del gruppo collettivistico, tutte le altre teorie non riconoscono in Rom 5, 12-21 la dottrina del peccato originale. Se nel gruppo relativistico e in quello della passiva-abituale e dell'antinomistica si adoperano i termini di « peccato originale, imputato, peccato oggettivo », ciò è inteso in senso diverso da S. Agostino e da quello della Chiesa Cattolica. Il peccato di Adamo in ultima analisi sarebbe in connessione con quello degli altri uomini solo perchè è il primo cronologicamente e perchè primo provocò la morte.

Una tale interpretazione investe anche la dottrina del peccato originale originante, perchè considera Adamo un peccatore privato qualunque. Ci sia permesso quindi di esaminarne il fondamento esegetico.

* * *

Essa potrebbe essere difesa se ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον si staccano dal contesto. Realmente ἥμαρτον indica un atto positivo del peccare: « Mediante uno entrò nel mondo il peccato; dal peccato derivò la morte: la morte si estese a tutti *perchè tutti peccarono* ».

([19]) Secondo A. Ritechl in Rom 5, 12 soltanto si dilucida la dottrina della morte ereditaria. Per J. T. Beck θάνατος è una glossa, e traduce ἐφ' ᾧ « verso il quale, perciò » La morte ed il peccato sono passati a tutti gli uomini, perciò tutti avrebbero peccato. Esisterebbe una peccaminosità da cui avrebbero origine tutti i mali. C. W. Otho sostiene che si tratti di *morte* etica, cioè l'essere separato da Dio, che pertanto sarebbe la conseguenza del peccato in Adamo; in noi sarebbe il grembo del peccato. T. Zahn *riferisce* ἐφ' ᾧ a tutta la frase. Paolo tratterebbe principalmente che « la morte è venuta a tutti gli uomini » aggiungendo, *ma senza dargli peso e senza connessione interna* « e così hanno peccato ». Paolo ha evitato di adoperare la conclusione « perciò », perchè non voleva precisare che il dominio della morte sia la causa del peccare di tutti gli uomini ed il suo estendersi sono realmente le circostanze sotto cui tutti gli uomini hanno peccato. Queste circostanze formerebbero l'*humus,* sul quale sarebbe cresciuto il peccare di tutti i figli di Adamo. L'ordine sarebbe capovolto nei discendenti di Adamo. In Adamo prima il peccato, poi la morte; nei discendenti prima la morte cioè l'essere sottomessi dalla loro natura alla morte, e poi il peccato.

Ad un dipresso l'interpretazione si basa sui seguenti argomenti: *a*) La lezione « peccarono in Adamo » non rientrerebbe nell'ordine di idee di Paolo. Non si spiegherebbe infatti, perchè non l'abbia espressa dal momento che avrebbe chiarito e rinvigorito il suo pensiero, sottolineando la connessione dei molti (πολλοί) o dei tutti (πάντες) coll'uno δι' ἑνὸς.

b) Nè troverebbe conferma nel v. 19. Il concetto ivi espresso che « mediante la disobbedienza di uno *tutti sono costituiti peccatori* » si avvicinerebbe a quello di « *peccare in Adamo* », ma non sarebbe identico. Perchè « peccare in Adamo » implicherebbe un'azione positiva morale, consumata in una terza persona che non è quella da cui parte; mentre « l'essere costituiti peccatori », indicherebbe l'estensione delle conseguenze del peccato da uno ad un altro ([20]). Il concetto « peccare in Adamo » certo è difficile a comprendersi, al contrario dell'altro di essere coinvolto nelle conseguenze di un peccato altrui. Esso costituiva uno dei fondamenti più solidi del ragionamento di Paolo. Perciò avrebbe dovuto esprimerlo chiaramente ed insistervi più a lungo.

c) La lezione « peccare in Adamo » non sarebbe richiesta dal contesto. Se Paolo voleva esporre la ragione della diffusione della morte a tutti gli uomini come proveniente dal peccato di Adamo, avrebbe dovuto concludere: « perchè Adamo peccò per tutti » ([21]).

La morte, inoltre, non entrò nel mondo direttamente per mezzo di Adamo, ma mediante il suo peccato. Come Adamo fu il tramite del peccato ed il peccato della morte, così il peccato poi fu la causa dell'estensione della morte a tutti. Si suppongono quindi due tempi distinti. Ma l'estensione della morte a tutti avviene in un secondo tempo. Se pertanto mediante Adamo si introdusse il peccato, altri lo dovettero estendere. L'azione di questi altri dovette essere personale. E che Paolo dia questo senso all'espressione « tutti peccarono » risulta dal luogo parallelo di Rom 3, 23: πάντες γάρ ἥμαρτον. In Rom 5, 13-14 Paolo prova l'asserto che tutti peccarono, dall'universalità del peccato fino a Mosè e poi da Mosè fino al tempo della legge. Fino a Mosè (promulgazione della legge) il peccato esisteva ed era generale. Perchè? Lo dimostra Paolo dal fatto che la morte regnò su tutti senza distinzione, cioè su quelli che peccarono come Adamo e su quelli che non peccarono come lui. Ma perchè dovevano morire se non vi era la leg-

---

([20]) Però se Paolo mette in risalto uno stato di peccato, deve anche includere il peccato stesso. Perciò anche il peccato deve venire tramite Adamo. Il ragionamento è abbastanza chiaro.

([21]) Ma Paolo adopera l'altra espressione anche per far risaltare la responsabilità dell'umanità nel peccato di Adamo.

ge? Paolo sembra che non risponda direttamente all'obiezione o che non riesca o che non voglia risolverla. Afferma come principio che quando non v'è la legge, non si imputa il peccato; ma soggiunge che nondimeno la morte regnò. Se pertanto la morte è conseguenza del peccato, la morte da Adamo fino a Mosè è in connessione col peccato. Ma Paolo afferma che non esisteva la legge. Se si tratta del peccato originale, non si può dire che la legge non esisteva. Perchè quella legge, impegnando — nell'ipotesi — Adamo e tutti i suoi discendenti, esisteva nell'applicazione ai singoli uomini ([22]). Paolo poi suppone l'esistenza di questa legge quando dice che la morte regnò su quelli che non avevano peccato come Adamo. Se infatti nomina quelli che non peccarono come Adamo, dovevano esistere altri che peccarono come Adamo ([23]). D'altra parte non esistendo la legge, mancava il fondamento al peccato formale, la legge non avendo valore retroattivo ed un peccato materiale non potendosi considerare vero peccato. Perciò Paolo col nome di legge intende quella mosaica. Onde egli si propone l'obiezione: Se non vi era la legge mosaica, cioè la legge di Dio positiva, come poteva essere imputato il peccato? E risponde: La non esistenza della legge positiva non esclude l'esistenza del peccato. Lo si prova dal fatto che morirono anche quelli che vissero prima di Mosè.

([22]) La legge riguardo al frutto proibito, riguardava solo Adamo. Questa non si estendeva ai posteri, in quanto legge, impegnando cioè la volontà dei posteri ancora non esistenti. L'impegnava invece nelle conseguenze della sua trasgressione da parte di Adamo. Paolo non può dire che i posteri dovevano osservare la legge data ad Adamo. Sarebbe un assurdo. L'applicazione della pena di morte comminata ad Adamo, non si può chiamare legge. Paolo vuol dimostrare invece che non ostante l'assenza di una legge che avesse annessa una pena di morte, stabilita da Adamo a Mosè, la morte regnò in questo intervallo per dedurne che essa proveniva dalla trasgressione di Adamo. La limitazione dell'intervallo da Adamo a Mosè esclude l'esistenza di quella ipotetica legge (proposta dai nostri avversari) perchè nell'ipotesi quella impegnava in tutti i tempi. Al contrario, Adamo indica la legge dell'Eden, Mosè la legge mosaica, ambedue sanzionate con la pena di morte.

([23]) Questa deduzione non è necessaria perchè Paolo afferma soltanto che la morte regnò su quelli che non peccarono come Adamo. L'opposizione è tra Adamo e tutti gli altri viventi tra Adamo e Mosè. Costoro non possedevano una legge universale impegnante l'umanità tutta intiera sotto la pena di morte. Lo stesso patto noetico (Gen 9) suppone un'atmosfera di serenità tra Dio e l'umanità. La pena di morte è riservata solo all'omicida. La pena di morte applicata nel diluvio, è un effetto dell'enormità e dell'universalità dei peccati, non di una legge positiva particolare preesistente. Altrettanto si deve dire della distruzione di Sodoma e Gomorra. Dio interviene per tutelare l'osservanza della legge naturale. Del resto la pena di morte di cui parla Paolo è la condanna ad essere mortali. E questa bastava applicarla una volta sola, cioè con Adamo e suoi discendenti.

Se morirono, anch'essi erano peccatori. Non trasgredirono la legge positiva, ma quella naturale, come in Rom 2, 12ss. Anche qui Paolo afferma che tutti peccarono, senza escludere i bambini ed i giusti del V. T. ([24]). Perciò parla di peccati attuali e personali.

Il peccato è dichiarato veicolo della morte. Ma questa si estese a tutti gli uomini non perchè uno peccò, bensì perchè tutti peccarono. Peccarono cioè prima di Mosè trasgredendo la legge naturale e peccarono, anzi più abbondantemente, dopo, perchè la legge provocò la moltiplicazione dei falli. Tutti dunque peccarono, Ebrei (cioè soggetti alla legge) e non Ebrei (cioè non soggetti alla legge).

Non si può negare la forza di queste argomentazioni. L'ipotesi peraltro si fonda su un'interpretazione non da tutti accettata e trova un ostacolo insormontabile nei vv. 15, 16, 17, 18, 19. Se infatti la morte è effetto del peccato, la morte universale deve avere una causa unica per tutti. Nel v. 15 Paolo afferma che per il fallo di uno solo Adamo, tutti morirono. Se tutti morirono mediante quel fallo, la morte non viene per peccati personali, ma per la colpa di Adamo. Se pertanto interpretiamo ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον di peccati personali come causa della morte universale, andiamo contro il v. 15 che stabilisce la colpa di Adamo cioè di un solo causa della medesima.

Similmente la condanna di cui si parla nei vv. 16, 17, 18 è quella che fa seguito al peccato di Adamo. Ora questa condanna si estende a tutti gli uomini. Se pertanto gli uomini sono condannati alla morte per il solo peccato di Adamo, non potrebbero morire per peccati personali. Perciò saremmo in contrasto col v. 12, inteso di peccati personali inducenti la morte a tutti gli uomini.

Nel v. 19 si afferma che tutti sono « costituiti peccatori » mediante il peccato di Adamo. Se questo peccato è il tramite per cui tutti diventano peccatori, non si richiedono i peccati personali per raggiungere lo stesso fine. Se pertanto la morte e l'essere costituiti peccatori per tutti viene tramite Adamo, la morte non può venire tramite i peccati personali. Inoltre la pena di morte è la più grave. Suppone quindi un peccato grave. Ma può S. Paolo affermare che tutti gli uomini avanti a sè commisero peccati gravi? Egli parla in senso generale: « tutti peccarono ». Ἥμαρτον qui, secondo M. Zerwick ([25]) è « aoristus complexivus scil. qui actionem longae durationis ut simplex factum historicum complectitur ». Sappiamo che l'aoristo esprime l'azione passata senza alcuna idea accessoria di

---

([24]) Ma questi non trasgredirono la legge naturale o positiva. Quindi dovevano essere esclusi. Perciò l'argomento di Paolo non avrebbe valore, mancando l'universalità del peccato. E quindi non parla di peccati personali. Non rimane pertanto che il peccato originale.

([25]) *Analysis philologica N. T.*, Romae 1953.

principio o di durata; rappresenta una cosa come accaduta e nulla più ([26]). Enunzia dunque un principio generale: Tutti gli uomini sono peccatori. Ma l'idea si snerva se la restringiamo ai soli uomini esistiti prima di S. Paolo. Se si deve perciò estendere a tutti gli uomini fino alla fine del mondo, si dovrebbe applicare anche ai fedeli liberati da Cristo. Ma secondo il ragionamento di Paolo, Cristo è l'opposto di Adamo che fa regnare nella vita (5, 17, 18). Egli comunica la grazia e la giustificazione che escludono il peccato. Ciò non ostante anche questi muoiono. Perchè? Non per i peccati personali, perchè vengono rimessi, insieme all'infusione della grazia. Non rimane quindi che l'influsso del peccato di Adamo, che porta la morte a tutti.

In Rom 3, 23 si afferma che tutti hanno peccato. Si intendono direttamente gli adulti. Ma se non si escludono i bambini ed i giusti, l'affermazione sarebbe falsa, negata l'esistenza del peccato originale. Perchè lo stesso Paolo riconosce Abramo ed i Patriarchi e tanti personaggi del V. T. giusti ed amici di Dio (Ebr 11-12).

L'interpretazione protestantico-razionalistica non può dimostrare che tutti peccarono gravemente e personalmente prima e durante la legge (i bambini morti prima dell'uso della ragione, i giusti Abele, Seth, Noè, Abramo, Isacco, Giacobbe, Melchisedec, i Profeti, ecc.). Onde in Rom 2, 12ss. si parte dal presupposto del peccato originale ereditario.

L'INTERPRETAZIONE CATTOLICA.

Si può considerare sotto l'aspetto filologico e sotto l'aspetto dommatico. Sotto l'aspetto filologico si notano tre tendenze:

1. Gli uni traducono ἐφ'ῷ in senso relativo « in quo ».

2. La maggior parte però traduce « perchè, in quanto » ([27]).

3. Altri traducono « in quo », dandogli però il significato causale.

Sotto l'aspetto dommatico, quelli che adottano il senso relativo, senz'altro ammettono il peccato originale nel senso più rigoroso della parola come fu definito dal Concilio di Trento, sebbene disputino sul modo con cui sia trasmesso e sull'essenza di esso. Gli altri deducono la stessa dottrina dal contesto, in quanto richiede di aggiungere dopo « perchè tutti peccarono »: « cioè in Adamo ». Dalla massa dei cattolici va distinto il gruppo pelagiano che interpreta « perchè tutti pec-

---

([26]) Cf. per es. J. M. ABEL, *Grammaire du Grec Biblique,* Paris 1927. 254 ss.

([27]) In quanto a S. LYONNET, cf. in *prec.*

carono » nel senso di peccati personali. Anche Teodoro Mopsuesteno negò il peccato originale.

La traduzione di ἐφ'ᾧ « in quo » predomina tra i Latini fino ad Erasmo (+ 1536) che traduce: « in eo quod, in quantum, quatenus »,

Andremmo troppo lontani dai limiti di un articolo se volessimo fare la storia dell'interpretazione dei Padri e scrittori riguardo a Rom 5, 12-21. A noi interessa soltanto conoscere come da questo testo hanno ricostruito la parte di Adamo in rapporto al peccato originale.

Avendo potuto trovare tutto ciò più chiaramente esposto nel Genesi che in Paolo, vi hanno ricavato soltanto che Adamo è il tipo di Cristo perchè è il primo uomo, il padre e il capostipite dell'umanità, colui che peccando l'ha coinvolta nello stesso peccato e nelle relative conseguenze. L'Ambrosiastro e Pelagio opinano che Paolo col nome di « Adamo » e « primo uomo » intenda Eva. Per i Padri il peccato di Adamo sarebbe stato di orgoglio, di gola, di sacrilegio, di omicidio, di idolatria, ecc.

Tutti ammettono che in qualche modo Adamo rappresentava l'umanità e perciò tutti, all'infuori dei Pelagiani e di Teodoro Mopsuesteno, stabiliscono una solidarietà fisica e morale o giuridica tra Adamo e l'umanità, ma nel modo si nota una certa varietà.

I Greci.

Secondo Gaudel [28] prese nell'insieme, le affermazioni dei Greci possono includere il concetto di trasmissione di stato peccaminoso, conseguenza del peccato di Adamo, ma non è chiara la partecipazione dei discendenti al suo peccato riguardo alla trasmissione della colpevolezza. Basta loro ammettere una inclusione misteriosa dei discendenti nella persona di Adamo. Sono più vicini ai Latini Ireneo, Origene, Didimo e Marco l'Eremita.

Freundorfer divide in due gruppi i Padri greci in ordine alla solidarietà di Adamo coll'umanità:

1) Il più numeroso spiega ἐφ'ᾧ πάντες ἥμαρτον di peccato personale, collocando però tra il peccato di Adamo e l'ereditario, un elemento intermedio cioè che « mediante la caduta di Adamo, tutti muoiono perchè tutti allo stesso modo hanno peccato essi stessi ». Molti di questi autori ammettono una corruzione (φθορὰ) proveniente da Adamo, che non è nè peccato, nè colpa, ma che è fonte di peccare nei singoli. Onde ritengono che il peccato di Adamo sia diventato la causa di una certa contrarietà a Dio nel male.

---

(28) *O. c.*

2) L'altro gruppo, il *semiagostiniano,* tralascia quel membro intermedio, ammettendo una causalità diretta e reale tra Adamo e i membri dell'umanità (CRISOSTOMO, DAMASCENO, TEOFILATTO) ([29]).

I LATINI.

Sono molto più espliciti. All'infuori di Pelagio e dei Pelagiani, interpretano « in quo omnes peccaverunt » nel senso di solidarietà nel reato di pena e di colpa ([30]).

L'AMBROSIASTRO considera il peccato di Adamo « non longe ab idololatria ». « Putavit enim se hominem, futurum Deum ». La morte fisica è effetto del peccato di Adamo e viene a tutti perchè tutti peccatori in Adamo « quasi in massa »; per cui corrotta la massa, tutti nascono corrotti. Nell'espressione « per unum hominem » Paolo voleva intendere Eva ([31]).

([29]) Secondo ORIGENE gli uomini erano « in lumbis Adam » oppure « alio inenarrabili modo et soli Deo cognito; cum Adam expulsi sunt »; furono condannati però per i peccati attuali; il peccato entrò nel mondo seducendo il custode Adamo; poi sedusse tutti gli altri uomini, che peccando come Adamo, si attirarono la morte sopra di sè. Si estese a tutti il peccato, « vel mors peccati vel condemnatio ». Quindi ritiene l'inclusione fisica dell'umanità nei lombi di Adamo; che la morte è effetto dei peccati personali; che il peccato entrò nel mondo per Adamo, si estese a tutti per i peccati personali.Spiega in che modo Adamo sia il tipo di Cristo. Egli dette ai peccatori la forma « per inobedientiam ». Secondo TEODORETO CIR. tutti peccarono personalmente, attirandosi così la sentenza di morte: il peccato provoca la concupiscenza. ECUMENIO DI TRICCA riconosce che abbiamo « *compeccato* » in Adamo συναμαρτάνομεν. Noi pecchiamo come Adamo e così per i peccati nostri e di Adamo moriamo. Adamo ha dato il principio e la causa del peccato; noi abbiamo cooperato con Adamo peccando. Secondo TEOFILATTO siamo considerati peccatori e mortali come Adamo (imputazione) come da progenitore. Secondo il CRISOSTOMO, ECUMENIO, TEOFILATTO il peccato fa l'ingresso nel mondo come un imperatore, servendosi della morte come di un soldato armato da sè.

([30]) TERTULLIANO ammette la solidarietà nella trasgressione, nella colpa e nelle sue conseguenze, tra la razza tutta ed il suo capo mediante l'eredità fisica. Per IRENEO l'uomo è « inobediens in Adam » col quale è legato con unità mistica come con Cristo. La solidarietà si estende alla colpa ed alla pena. S. CIPRIANO riconosce che l'uomo pecca in Adamo, perchè incluso in esso peccante, e quindi solidale nella colpa e nella pena. La natura fu vulnerata per Adamo ed il suo peccato viene imputato ai posteri. S. AMBROGIO è ancora più esplicito nella solidarietà di colpa e di pena.

([31]) Anche PELAGIO invece di Adamo intende Eva. Nega però la connessione ontologica e la solidarietà morale tra Adamo e l'umanità. Adamo è il tramite dell'ingresso del peccato nel mondo solo perchè ha dato l'esempio del peccare « exemplo vel forma » di quelli che volevano peccare. Per ciò si introduce la morte fisica. Quella spirituale, invece, è conseguenza dei peccati personali. Adamo è tipo di Cristo perchè « sine coitu a Deo creatus est » e perchè modello di quelli che vogliono peccare; come Cristo di quelli che vogliono osservare la legge di Dio,

S. Agostino nella polemica contro Pelagio, riprende l'idea della « massa » dell'Ambrosiastro. Il peccato di Adamo non si trasmette per semplice *imputazione,* ma perchè diventa peccato personale di ciascuno come conseguenza di un'unione reale colla persona di Adamo in virtù di un seme generatore, voluta in lui e con lui. Tutta la natura unita in Adamo ha peccato in lui e con lui ed era materialmente presente in lui quando peccò. Eravamo in Adamo « tamquam in radice, in parente, secundum propaginem carnis »; per cui il veleno dalla radice passò a tutto l'albero. Si peccò « originaliter tamquam in massae unione communiter » (citando l'Ambrosiastro col nome di S. Ilario). S. Agostino mette in risalto l'unione della volontà di tutti con quella di Adamo peccante, per cui tutti furono quell'uno che peccò e tutti furono in lui quando peccò. Avendo Adamo infettata la natura, per via della generazione, mediante la concupiscenza che unisce come per contagio, si ha il rapporto che ci unisce al peccato di Adamo, che fu di orgoglio, sacrilegio ed omicidio ([32]).

Tutti gli altri scrittori cattolici riconoscono che secondo Rom 5, 12-21, mentre Adamo peccava, rappresentava l'umanità per cui tutti hanno peccato realmente. Onde i discendenti di Adamo nascono infetti di un peccato reale, non di una semplice inclinazione al peccato o della concupiscenza. Esso è tale, che tutti si possono dire « che sono affetti dal peccato ». Ἥμαρτον è interpretato nel senso che tutti hanno peccato positivamente ed attivamente.

Secondo Freundorfer, Paolo non è nè la Sinagoga che ammetteva solo la pena e la morte ereditaria, ma non la responsabilità dei discendenti di Adamo; nè è S. Agostino che sviluppa il concetto di responsabilità in senso teologico. Può però servire da tratto d'unione tra le due correnti.

Per gli esegeti moderni, che leggendo « in quo » oppure « propterea, quia », « in eo quod, quatenus, ecc. » ammettono la responsabilità dell'umanità nel peccato di Adamo, cfr. il citato Freundorfer ([33]).

Prima di dedicarci allo studio degli elementi che Rom 5, 12-21 può fornire per ricostruire la fisionomia di Adamo e del suo peccato, è necessario stabilire le fonti da cui Paolo attinge la sua dottrina.

([32]) Grande fu l'influsso di S. Agostino nel Medio Evo. Secondo Kors o. c. 109, tutti gli Scolastici « s'appliquent à trouver le principe de notre culpabilité dans la volonté de notre premier père ». Alcuni ricorrono ad una *unità di natura reale* concepita a modo di ultrarealismo filosofico; altri all'*unità di materia di tutto il genere umano;* altri ad una *disposizione divina speciale;* altri ad una *distinzione tra volontà personale di Adamo e volontà di natura.* Riguado alla dottrina del Dottore Angelico cf. Kors *o. c.* 169.

([33]) Cf. Lagrange, Sales, Lyonnet, Jacono, Viard, Luzzi, ecc.

Le fonti della dottrina di Paolo sulla persona e sul peccato di Adamo.

Sono così evidenti i punti di contatto tra Paolo ed il Genesi, da non potersi neanche mettere in dubbio che esso ne costituisca la fonte principale. Sulla teoria del secondo Adamo ([34]) Paolo non può dipendere dalle fonti rabbinico-talmudiche e dagli apocrifi. Essa rappresenta un passo avanti riguardo alla tradizione giudaica in quanto estende la solidarietà tra il peccato di Adamo e l'umanità non solo al reato di pena, ma anche al reato di colpa. Se Paolo l'abbia sviluppata per primo applicandola alla sua dottrina di Cristo-secondo Adamo, oppure l'abbia presa dal fondo dell'insegnamento apostolico, non è stato ancora esplorato. Senza dubbio apparisce per primo in S. Paolo. E come è esposta in Rom 5, 12-21 porta il sigillo della speculazione paolina.

I tratti di Rom 5, 12-21 che illustrano la persona ed il peccato di Adamo.

Dall'esame di Rom 5, 12-21 la persona ed il peccato di Adamo si possono abbozzare come segue.

1. *Il peccato di Adamo è presentato come peccato di un solo uomo*: δι' ἑνὸς ἀνθρώπου (Rom 5, 12, 15, 18, 19).

Su questo argomento cfr. quanto abbiamo esposto: *Il Poligenismo e S. Paolo*: Rom 5, 12-14, in *Euntes docete* 4, 1951/1-2, 136-146. Dove trattiamo dell'opinione di A. e J. Bouyssonie riguardo ad un'interpretazione più elastica della connessione del peccato di Adamo con tutta l'umanità, secondo cui in Rom 5, 12-21 si tratterebbe del peccato di una collettività, anzichè di un solo, e delle ipotesi dell'Ambrosiastro, di Pelagio e di Origene che sotto il nome di Adamo intendono Eva. Vedi anche il nostro: *Il Poligenismo e la Bibbia, ibid.* 6, 1953, 217-221.

2. *Fu il peccato di un uomo maturo, responsabile delle sue azioni.*

Per « suo tramite », infatti, quindi per « colpa sua » « διὰ » il peccato fece l'ingresso nel mondo. Se non era responsabile delle sue azioni, il peccato non gli si poteva imputare e non essendo un vero peccato formale, non poteva entrare nel mondo per regnare. Inoltre esso provoca un'azione giudiziale che termina con la condanna a morte di tutti. Ma la morte suppone il reato di pena, il reato di pena quello di colpa, il reato di colpa un atto umano e quindi un'azione compiuta con piena avvertenza. Il processo stesso, il giudizio e la condanna suppongono un

---

([34]) Cf. A. Vitti *o. c.*

uomo responsabile. Anche i termini con cui Paolo lo designa, *peccato* (ἁμαρτία), *trasgressione* (παράβασις (v. 14), παράπτωμα (v. 15, 17, 18, 20), ἁμάρτημα (v. 16), παρακοή (v. 19) indicano un atto commesso con cognizione e da un uomo responsabile.

Paolo quindi suppone che Adamo quando peccò, era già un uomo maturo, capace di giudicare della gravità di una punizione e del valore di un comando e di decidersi liberamente per il bene o per il male. L'evoluzionismo pertanto, secondo S. Paolo, è escluso almeno dal momento in cui Adamo peccò. Di ciò che fosse prima, non si interessa.

3. *Adamo doveva ritenersi soggetto a Dio.*

Se peccò formalmente e fu quindi punito colla morte, dovette trasgredire una legge ed un precetto formale, esplicito, proveniente da un essere superiore, da Dio, solo Dio potendo infliggere la morte. Ciò suppone un legame di Adamo con Dio, per cui doveva ritenersi soggetto a Lui. Tale soggezione poteva nascere da diversi motivi. Paolo peraltro non indica se si basasse su quello della creazione o di un precetto formale cui era annessa la pena di morte. Però si deduce dal Genesi, da cui Paolo dipende.

4. *Il peccato di Adamo è il primo e per il cui tramite il peccato e la morte entrarono nel mondo.*

S. Paolo affermando che mediante il primo uomo l'ἁμαρτία cioè il peccato in genere, come un conquistatore alla testa della morte, superati gli ostacoli, straripò nel mondo come in accampamenti nemici, intende parlare del primo ingresso del peccato nel mondo e del peccato di Adamo come se fosse il primo che poteva realizzarlo. Il verbo εἰσῆλθεν ha questo significato, perchè equivale a « nascere, apparire, manifestarsi » (Lc 9, 46; 2 Jo, 7; Ebr 10, 5). Se non si trattava del primo ingresso, si doveva dire che vi faceva ritorno.

Però questa interpretazione sembra urtare contro il Genesi, che presenta il peccato del serpente e quello di Eva anteriori a quello di Adamo. L'ipotesi di Origene, dell'Ambrosiastro e di Pelagio che invece di Adamo intendono Eva, in quanto designerebbe la specie umana, non ha fondamento. Perchè Paolo parla esplicitamente di un uomo «ἄνθρωπος» e nel v. 14 nomina Adamo ([35]). Anche nel Genesi la pena di morte è comminata direttamente ad Adamo, non ad Eva. Si potrà forse risolvere la difficoltà distinguendo tra peccato « personale » e peccato che doveva portare la morte a tutti gli uomini? Ciò sarebbe possibile se Eva avesse trasgredito un precetto privo della sanzione di morte. Dal Genesi

---

([35]) Cf. B. MARIANI, *Il Poligenismo e S. Paolo,* cit.

invece risulta che trasgredì il medesimo precetto dato ad Adamo. E nel Gen 3,3, ella dichiara al serpente che la sanzione di morte riguardava anche lei. Di conseguenza avrebbe dovuto essere la prima ad essere soggetta alla pena di morte. Onde il peccato e la morte avrebbero dovuto materialmente fare l'ingresso nel mondo prima per colpa di Eva.

E' pur vero che secondo Gen 2, 17, il precetto di non mangiare il frutto con l'annessa sanzione, fu dato ad Adamo prima della formazione di Eva. Ma ciò è chiarito da Gen 3, 13, 16, in cui anche Eva viene punita per aver mangiato del frutto proibito. Perciò, se solo il peccato di Adamo coinvolge tutta l'umanità, vuol dire che solo esso influiva nei suoi membri e di conseguenza che quello di Eva aveva ripercussioni limitate alla sua persona.

Paolo quindi non intende un peccato qualunque, nè il primo in ordine cronologico, ma quello che « aveva la potenza di aprire le porte al dominio del peccato nel mondo ». Che questo era quello di Adamo e non quello di Eva, Paolo poteva dedurlo anche dal Gen 3, dove la sentenza di ridursi in polvere, in cui è implicita la pena di morte, è pronunciata direttamente contro Adamo e non contro Eva.

Il luogo dove il peccato fece l'ingresso è il κόσμος.

Varie sono le interpretazioni di questo κόσμος. Alcuni con Origene intendono o il luogo dove dimorano gli uomini, cioè l'orbe terracqueo, o la vita terrena corporale in cui la morte esercita la sua funzione, cioè l'insieme delle cose terrestri ed umane. Altri il genere umano, perchè nello stesso versetto si parla di tutti gli uomini che peccano. Secondo Lagrange sono le coscienze umane, le sole capaci di essere infette dal peccato.

Se però si riflette che il peccato che entra nel mondo è personificato come un conquistatore che invade il campo dell'avversario, cioè dell'uomo, forse si dovrà estendere a tutto ciò che costituisce il campo dell'attività e del dominio dell'uomo, ossia a tutto l'orbe creato con tutti gli « *eserciti* » (per adoperare l'espressione genesiaca) che lo popolano. Essendo in intima relazione con l'uomo, partecipa, secondo S. Paolo, Rom 8, 21-23) della sua sorte, e principalmente è soggetto alla corruzione per ragione della punizione che grava sull'umanità. Onde le cose gemono e sono nei dolori del parto nell'attesa della rivelazione della gloria dei figli di Dio. Poichè allora anch'esse saranno liberate dalla corruzione.

Se pertanto tutto il creato, comprese le specie inferiori, risente gli effetti del peccato, deve essere soggetto al suo influsso e quindi per mondo « κόσμος » va inteso tutto il creato soggetto all'uomo. Egli è il più

direttamente interessato, perchè è soggetto alla sue conseguenze e capace di commetterlo.

Ma qui sorge una difficoltà. Se il testo di Rom 5, 12-21 è inteso nel senso che la morte è una conseguenza diretta del peccato di Adamo, ne seguirebbe che la morte dovrebbe apparire nel creato solo dopo di esso. Ma che la morte sia anteriore, risulta dalla Paleontologia che ci mostra nei fossili resti di animali estinti prima della comparsa dell'uomo. Del resto non solo le scienze, ma lo stesso Genesi ci presenta l'uomo come l'ultimo creato dopo le piante, i pesci, gli uccelli e gli animali terricoli. Pertanto la morte apparendo prima del peccato di Adamo, non può essere considerata conseguenza di esso, almeno per quelle specie di animali che precedettero l'uomo nella morte.

Quelli che per κόσμος intendono le coscienze degli uomini, se la cavano facilmente restringendo la morte a quella dell'uomo!

Cornely ([36]) considera l'ingresso della morte nel mondo quasi parallelo alla sua diffusione nelle coscienze degli uomini: « Mors in mundum i.e. in totum hominum genus intravit, sese in omnes ac singulos homines diffundens ». Però Paolo sembra distinguere due tappe del « θάνατος »: l'ingresso nel mondo e poi l'estensione a tutti gli uomini. L'interpretazione di κόσμος in senso di « genere umano » e di εἰς πάντας ἀνθρώπους per « singoli uomini », sembra stiracchiata. Se genere umano indica tutti e singoli gli uomini, era inutile ripeterlo con εἰς πάντας ἀνθρώπους. Le espressioni di Paolo sembrano ben più generali e corrispondono al suo concetto dell'assoggettamento di tutto il creato alla corruzione e alla morte espresso in Rom 8, 21-23. Però vanno interpretate alla luce del Genesi da cui attinge. Poichè questo si preoccupa solo dell'uomo quando tratta di peccato e di pena di morte, disinteressandosi delle specie inferiori, similmente Paolo afferma che l'*hamartia* entra nel mondo mediante il peccato di Adamo, perchè entra fra gli uomini che sono di questo mondo e vivono nel mondo, come apparisce dal v. 12, secondo cui la morte si estese a tutti gli uomini, perchè tutti peccarono. Se la morte universale è in connessione con i singoli membri dell'umanità, non può parlare che della morte degli uomini. Egli vuol semplicemente dimostrare che la morte dell'uomo, considerata nel suo ingresso nel mondo e nell'estendersi a tutti gli uomini, è trasfusa per il tramite di un *sol uomo*. E si limita alla morte fisica dell'uomo ([37]), che nell'ordine attuale, fino a prova contraria, è effetto della punizione del peccato originale, senza entrare in

---

([36]) *O. c.* 279.

([37]) Qualcuno l'intende della morte spirituale ed eterna. (Cfr. in *prec.*).

merito della morte delle specie inferiori. Certamente rimane da spiegare perchè queste muoiono. La risposta può essere in connessione colla loro natura stessa limitata. Anche l'uomo per natura finito, doveva morire e solo per una grazia speciale poteva essere riservato all'immortalità. Per gli animali inferiori la morte non ha ragione di punizione, se non forse per riflesso dell'uomo.

In breve, Paolo afferma che per il peccato del solo Adamo, la *hamartia* entrò nel mondo destinato al dominio degli uomini, invadendolo come luogo di conquista assieme agli uomini che lo abitano. Armigera del peccato, entrò la morte fisica dell'uomo, la quale a sua volta si estese a tutti gli uomini che quindi diventano mortali.

Intese in questo senso, le parole di Paolo non si devono applicare nè ad Eva, perchè non responsabile di tutta la famiglia umana, nè al serpente perchè non incluso nella specie umana.

5. *Peccato di uno responsabile di tutta l'umanità.*

Perchè Paolo connette l'ingresso della « *hamartia* » e del « *thanatos* » nel mondo e la loro diffusione in tutti gli uomini col peccato di Adamo, e non con quello di Eva? Eva, in quanto « madre di tutti i viventi » (Gen 3, 20) è in connessione diretta con tutti gli uomini per lo meno allo stesso modo, se non più strettamente di Adamo. Avendo trasgredito lo stesso precetto, cui era annessa la sanzione di morte prima di Adamo, avrebbe dovuto trasmettere il peccato e la morte ai suoi figli come Adamo. Se ciò non si avvera, vuol dire che la solidarietà tra Eva e la posterità non è identica a quella di Adamo e non va oltre la solidarietà fisica o di sangue. Anche nel Genesi (3, 3) nonostante la dichiarazione di Eva, di conoscere la sanzione di morte, si fulmina questa pena direttamente solo ad Adamo. Eva quindi avrebbe peccato personalmente, ma non sarebbe stata in grado di trasmettere ai discendenti il proprio peccato. Adamo invece lo trasmette. Ma poichè il peccato non si commette o non si imputa se non esiste responsabilità, quindi si suppone Adamo responsabile anche dei discendenti e questi solidali con lui nel peccato.

Ciò risalta ancor maggiormente dal modo con cui Paolo tratta dei rapporti del genere umano col peccato e le sue conseguenze. Se infatti « per » od « in ragione » del peccato, la *hamartia* fa l'ingresso nel mondo, vuol dire che questo ingresso dipendeva dal peccato di Adamo e che egli era responsabile del mondo in ordine al peccato. La preposizione « διά » indica il tramite, il mezzo razionale per cui entra nel mondo il peccato. Non si tratta di una sua semplice apparizione nel mondo perchè l'aveva preceduto il peccato di Eva e quello di Satana,

bensì di una presa di posizione o di possesso per cui il mondo diventa preda dello stesso peccato. Perciò avendo Adamo commesso un peccato che aveva la virtù di aprire alla *hamartia* la via per dominare nel mondo, esiste una connessione tra il peccato di Adamo e l'assoggettamento del mondo.

Il peccato che entra nel mondo da Paolo è personificato come un dominatore. Però essendo introdotto per causa od in forza del peccato di Adamo, è questo che, entrando nel mondo segna la conquista della *hamartia* quale potenza vittoriosa. Quindi è l'influsso nefasto di Adamo che si estende nel mondo. Tale influsso non si spiega se non si riconosce che in qualche modo il mondo dipendeva da Adamo e che Adamo aveva la responsabilità del mondo in ordine al peccato.

Tale responsabilità risulta anche dalla dottrina contenuta nelle parole « la morte si estese a tutti, perchè tutti peccarono ». Paolo in effetti, vuol dimostrare che la morte universale è in connessione col peccato di un solo « Adamo ». Siccome il peccato è il veicolo per cui la morte è introdotta, la morte universale suppone un peccato universale, che non può essere quello personale di ciascun uomo, e anche perchè da Adamo fino a Mosè non si poteva causare la morte universale in quanto non esisteva una tale sanzione. Ma poichè, ciò non ostante in quel periodo gli uomini morirono, la loro morte deve essere in connessione con un'altra trasgressione cui era annessa quella sanzione. All'infuori di quella di Adamo, non ne esisteva altra. Di conseguenza morirono per ragione di essa. Se pertanto a tutti fu applicata la sanzione, se ne deduce che Adamo era responsabile della posterità in ordine alla trasgressione. Ma se per il peccato di Adamo « tutti » muoiono (v. 15) e diventano peccatori (v. 19), il peccato universale corrispondente alla morte universale, è il peccato di Adamo. Se è imputato a tutti e tutti muoiono per ragione di esso, vuol dire che la responsabilità di tutti in ordine al peccato ricadeva su Adamo.

Se per il peccato di Adamo « tutti » diventano peccatori e sono condannati, si deve dedurre o che « Adamo peccò per tutti » o che « tutti partecipano del suo peccato ». Che tutti partecipano al peccato di Adamo, l'afferma esplicitamente Paolo. L'altro si deduce dal fatto che l'umanità non era materialmente presente al peccato di Adamo. Onde Adamo solo poteva peccare per tutti. Ma ciò non lo poteva effettuare come persona privata e di sua iniziativa non potendo influire su tutta l'umanità. Di conseguenza peccò in veste ufficiale, di rappresentante di essa. Tale rappresentatività gli poteva venire solo da Dio, che è l'unico padrone degli uomini. Ciò implica dunque una disposizione divina, per cui Adamo doveva rispondere di tutta l'umanità.

Sapeva Adamo di rappresentare simile parte? Il Genesi non ne tratta. Però il modo di parlare di Paolo e la gravità della cosa possono far decidere in senso affermativo. Giacchè una pena gravissima ed esplicita non si incorre senza una legge evidente. In questo caso il peccato di Adamo acquista maggior gravità in quanto si sarebbe lasciato sedurre da Eva cioè da un membro di quell'umanità che rappresentava.

Come l'umanità rispondesse di se stessa in Adamo e peccasse « in » e « con » lui, Paolo non parla. Lo suppone altronde noto. Questo è certo che la pena capitale e l'applicazione di essa a tutta intera l'umanità, implicano una responsabilità gravissima non solo in Adamo ma anche nell'umanità. Tutti infatti peccarono e furono costituiti peccatori per il peccato di Adamo. Paolo adopera il medesimo verbo per Adamo e per l'umanità ἁμαρτάνω: « tutti peccarono ». L'aoristo ἥμαρτον indica un'azione personale; ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν « furono costituiti peccatori ». Καθίστημι significa collocare, costituire, fare, rendere, cioè stabilire « oggettivamente ed effettivamente » e non apparentemente. Se dunque muoiono realmente, cioè sono soggetti realmente alla pena annessa al peccato, tutti contraggono realmente lo stesso peccato di Adamo.

Le espressioni di Paolo indicano che l'umanità stessa ha peccato positivamente mediante il peccato di Adamo. Ma hanno peccato tutti e singoli insieme ad Adamo prima di nascere? Certo, prima di nascere, anzi prima dell'uso della ragione, l'uomo non può commettere peccato come atto personale reale. D'altra parte non si può ammettere che Dio dichiari peccatore chi non ha commesso un peccato. Se pertanto secondo Paolo tutti hanno peccato e sono costituiti peccatori e come tali condannati alla pena capitale, vuol dire che tutti in qualche modo erano responsabili del peccato di Adamo e mediante lui tutti hanno peccato. Paolo non dice che « tutti hanno peccato in Adamo » (bensì che « tutti muoiono in Adamo ») nel senso che « i peccati siano tanti quanti sono gli uomini », ma che tutti hanno peccato « διά » per, per tramite, mediante Adamo. Anzi insiste sul fatto che il peccato è uno, rilevando l'influsso di quell'uno su tutti, per cui Adamo peccò come un intermediario dell'umanità, divenendo come un canale per cui il suo peccato si trasfondeva e comunicava a tutti. Ciò implica non solo che peccava in veste ufficiale, cioè di rappresentante dell'umanità, ma anche che questa offriva tale adesione (responsabilità), per cui quel peccato poteva dirsi anche proprio e si poteva dire che tutti peccavano per il tramite di quel primo peccato. Tutto ciò avvenne in un modo misterioso per noi, ma abbastanza chiaro per Adamo perchè si trattava delle sorti di tutta l'umanità. Anche Paolo ne parla come di cosa notissima ai lettori.

6. *Natura del peccato di Adamo.*

E' un peccato formale. Ciò risulta dai termini con cui è designato e dalle sue conseguenze. E' detto παρακοή, παράβασις, παράπτωμα, ἁμάρτημα, ἁμαρτία, o designato con termine equivalente.

Nel v. 12 (Cf. 20, 21) ἁμαρτία designa il peccato personificato, però non può non essere in connessione con quello di Adamo, la colpa del quale, essendo quella, per cui entra nel mondo la medesima colpa in quanto personificata.

Il peccare di Adamo è espresso col termine corrispondente di ἁμαρτάνω nel v. 13: « quelli che non peccarono ἁμαρτήσαντας a modo del fallo di Adamo », e nel v. 16: « e non come di uno che peccò ἁμαρτήσαντος. Il peccato di Adamo costituisce tutti ἁμαρτωλοί (v. 19).

I LXX per *hamartia* traducono ordinariamente *chaṭṭa'h*, *'awon*, ecc. Nel N.T. esso indica la violazione di una legge divina che implica una colpa od un reato che rimane fino a tanto che Dio non lo condoni. Ἁμαρτάνω similmente denota « trasgredire una legge divina » e ἁμαρτία indica il peccato formale in genere.

E' una disobbedienza. Παρακοή originariamente significa nel N.T. « disobbedienza formale, peccato di disobbedienza ». Il verbo παρακούω significa: fingo di sentire, sento senza attenzione, « *non dò retta* », « disobbedisco ». (Cf. Mt 18, 17; Is 65, 12 ed Ester 3, 3, 8). Quella di Adamo dovette essere una disobbedienza formale. Trattandosi del primo uomo, ed avendolo Dio punito direttamente con la morte ed essendo in contrasto coll'obbedienza di Cristo, che ha per oggetto l'ordine di Dio, la disobbedienza di Adamo non può non essere una trasgressione ad un ordine divino. S. Paolo non ne determina la natura.

Ogni trasgressione di una prescrizione è una disobbedienza. Però più propriamente si dice di una trasgressione di un ordine particolare dato personalmente. Il non osservare una legge comune si dice più comunemente « trasgressione », « fallo », « peccato ».

E' una παράβασις. Παραβαίνω significa trasgredisco una disposizione, una legge formalmente promulgata. (Cf. Rom 2, 23; 4, 15; 5, 14; Ebr 2, 2; 1 Tim 2, 14).

E' un παράπτωμα (παραπίπτω = cado, aberro) che denota un'azione generica, per cui ci si discosta dal vero e dall'onesto. Quindi aberrazione, prevaricazione, peccato, delitto (Rom 5, 15, 17, 18). Quantunque meno forte di παράβασις, Paolo l'adopera in genere dei peccati (Rom 4, 25; 5, 20; 11, 11s.; 1 Cor 2, 13; 2 Cor 5, 19; Gal 6, 1; Ef 1, 7; 2, 1, 5. Cf. Ez 14, 93).

Paolo usa παράβασις e παράπτωμα come sinonimi o quasi. Preferisce παράπτωμα che adopera 3 volte perchè più generica, παράβασις una sola volta. Tanto l'uno come l'altro denotano aberrazione dall'onesto, dalla via della rettitudine, trasgressione di una disposizione imputata a colpa, ecc. onde implicano un atto personale, responsabile, deliberato con cui si viola una prescrizione formale.

Se a quelli che vissero da Adamo fino alla legge, i peccati non potevano essere imputati (ἐλλογεῖται), non esistendo una legge formale e ciò non ostante morirono, per Adamo quella legge esisteva. Onde gli fu imputato il peccato ed applicata la sanzione. Il suo atto dunque fu una trasgressione deliberata e personale di una legge formale.

Perciò i termini adoperati da Paolo caratterizzano il peccato di Adamo quale trasgressione formale di un ordine ricevuto da Dio, per cui la di lui coscienza si macchia di un vero peccato ed egli diventa peccatore.

Fu un peccato formale di disobbedienza, di natura sua gravissimo, perchè provocò un'azione giudiziale che si concluse con la sentenza capitale ed ebbe delle ripercussioni gravissime in quanto si estendeva a tutti gli uomini; provocò l'ingresso della *hamartia* e della morte nel mondo (v. 12), con il conseguente loro regno tirannico (v. 14, 17).

Poichè solo Dio può infliggere la morte a tutta l'umanità e permettere l'ingresso e l'estendersi del peccato nel mondo ed a tutti gli uomini, è implicito che Adamo trasgredì un ordine dato positivamente da Dio.

Il testo paolino non può da solo risolvere le questioni intorno alla natura del peccato di Adamo. Però sembra escludere il peccato *sessuale,* nella supposizione che Eva ed Adamo avrebbero usato del matrimonio prima del tempo stabilito da Dio. Poichè non risulta dal Genesi una restrizione in tal senso e dell'annessa pena di morte. Invece è evidente che Paolo si riferisca al racconto del Genesi. Le ipotesi che fanno consistere il peccato di Adamo nel *tentativo di procurarsi contro la disposizione di Dio l'esperienza di ciò che si riferisce alla vita sessuale od una certa emancipazione in ciò che riguarda la religione o la morale o la scienza delle cose,* in tanto si conciliano col testo paolino in quanto si può dimostrare che quella *esperienza* o quella *emancipazione* Dio l'avrebbe interdetta ad Adamo e sotto pena di morte e con la ripercussione su tutta l'umanità ([38]).

([38]) Poichè l'ordine di usare il matrimonio è dato da Dio prima del peccato, immediatamente dopo la creazione dell'uomo: « E Dio creò l'uomo a sua immagine; lo crèo ad immagine di Dio; lo creò maschio e femmina. E Dio li benedisse; e Dio

7. *Il fallo fu uno solo?*

La risposta dipende dalla interpretazione del versetto 16. Il greco infatti ha: καί οὐχ ὡς δι' ἑνὸς ἁμαρτήσαντος τὸ δώρημα « non come per mezzo di un (solo) peccante » e perciò mette in risalto la persona dell'unico che peccò (39). La Volgata invece ha: « Et non sicut per unum peccatum ». Nel secondo membro il greco aggiunge: τὸ μὲν γὰρ κρίμα ἐξ ἑνὸς εἰς κατάκριμα. L'ἐξ ἑνὸς è senza sostantivo. Però la maggior parte dei critici sottintende παραπτώματος per ragione del parallelismo col terzo membro: τὸ δὲ χάρισμα ἐκ πολλῶν παραπτωμάτων. Onde si può tradurre: « la sentenza (pronunziata) in seguito ad un solo fallo ».

Che si tratti di uno (solo) che ha commesso il primo peccato che porta con sè la morte, risalta dal contesto e anche dal fatto che non poteva essere condannato a morte più d'una volta.

Paolo non parla di tutta intiera l'esistenza di Adamo nè di tutti i peccati che potè commettere, ma lo considera in quella situazione critica in cui commise quel tale peccato per cui l'*hamartìa* con tutto il corteggio di mali entrò nel mondo. Quel tale peccato dovette essere del tutto speciale e commesso in una situazione particolare nei riguardi di Adamo, del mondo e di Dio. Paolo non spiega ulteriormente.

8. *Il fallo fu giudicato e condannato da Dio mediante un giudizio formale.*

Paolo adopera termini tecnici per denotare l'azione giudiziaria di Dio contro Adamo: τὸ μὲν γὰρ κρίμα ἐξ ἑνὸς εἰς κατάκριμα (v. 16). Κρίμα può denotare: 1) un'azione giudiziale (come Apoc 20, 4; Atti 24, 25; Ebr 6, 2; 1 Pe 4, 17). 2) Una sentenza giudiziale specialmente condannatoria, includendo la stessa pena e punizione (Rom 2, 20-3, 8; 1 Cor 11, 29, 34; Gal 5, 10; 2 Pe 2, 3; Giud 4; Apoc 17, 1; 1 Tim 3, 6; 5, 12; Mt 23, 13, 14; Mc 12, 40; Lc 20, 47; Rom 13, 2; Giac 3, 1; Lc 23, 40; 24, 20).

---

disse loro: Crescete e moltiplicatevi e riempite la terra... » (Gen 1, 27 s). Dopo la formazione della donna si riferisce l'istituzione del matrimonio (Gen. 2, 17-24) mentre l'autore sacro in Gen 2, 35 chiama Eva la « donna di Adamo ». Così anche nel capo 3, Eva apparisce già compagna intima di Adamo. Né si accenna dipoi ad una contrazione di matrimonio tra Adamo ed Eva, ma si suppone che siano stati sempre marito e moglie fin dall'inizio. Non risulta neppure che Dio abbia interdetto temporaneamente ai progenitori l'uso del matrimonio. Se l'avesse fatto, non se ne spiegherebbe l'uso posteriore.

(39) Cf. S. Lyonnet, A. Viard, G. Ricciotti, G. Re, ecc.

Quasi tutti lo intendono di azione giudiziale o giudizio (LAGRANGE, LYONNET, RICCIOTTI, VIARD, RE) o di sentenza giudiziale (BOATTI). CORNELY e DEISSMANN invece intendono: sentenza condannatoria.

Il καάτκριμα è la sentenza condannatoria oppure la pena a cui uno è condannato. Se si interpreta τὸ κρίμα per « sentenza condannatoria », allora κατάκριμα indica l'esecuzione della condanna o lo stato che segue alla esecuzione della condanna. Altrimenti κρίμα sarebbe l'atto giudiziale, oppure la condanna in genere, od il giudizio; κατάκριμα invece sarebbe la sentenza condannatoria, o la condanna in genere. Così la maggior parte degli esegeti. Alcuni vorrebbero intendere: « La sentenza condannatoria data contro di uno, diventa sentenza condannatoria per tutti gli uomini ». In tutte e tre le ipotesi si suppone un giudizio formale da parte di Dio intorno all'operato di Adamo, che per ciò include l'inquisizione, l'interrogazione del reo, la sua discolpa e quindi la sentenza terminante con la condanna. Tutto ciò conviene con quanto riferisce Gen 3.

La condanna di Adamo si estese a tutti gli uomini, v. 18: Ἄρα οὖν ὡς δἱ ἑνὸς παραπτώματος εἰς πάντας ἀνθρώπους εἰς κατάκριμα *« Adunque come mediante il fatto di uno solo (si giunse) per tutti gli uomini ad una condanna ».*

Paolo adopera lo stesso termine κατάκιρμα per indicare la condanna di Adamo e di tutti gli uomini. Come avvenne ciò? Paolo afferma soltanto che il fallo di uno fu il tramite, il veicolo che addusse la condanna a tutti. Però non si può intendere che fu un semplice trasmettitore irrazionale. Ma che la base della condanna di tutti è nel fallo di uno. Se tutti furono condannati per il fallo di Adamo, tutti dovettero essere giudicati in Adamo. Onde il giudizio contro Adamo fu il giudizio di tutta l'umanità, che perciò era legata ad Adamo di guisa che il processo giudiziario e la condanna contro Adamo, includevano il processo e la condanna di essa.

Nel v. 19 Paolo afferma che per la disobbedienza di Adamo furono costituiti peccatori (ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν) « i molti » cioè la « massa dei molti ». Ciò vuol dire che furono giudicati colpevoli del medesimo peccato di Adamo. Ma la dichiarazione di tale colpevolezza, presuppone un giudizio sui rei. Poichè l'epilogo di esso fu la loro colpevolezza identica a quella di Adamo, ad essi doveva estendersi l'azione e la sentenza giudiziale di Adamo. Se il peccato era il veicolo della morte, l'umanità inclusa nel peccato di Adamo, era soggetta alla condanna ed alla morte e perciò tutti dovevano morire (vv. 17, 15, 14, 12). Come si estendeva la condanna a tutti, Paolo non lo spiega. Ne determina la motivazione: perchè tutti peccarono.

10. *Il fallo di Adamo induceva la pena di morte a tutta l'umanità.*

Paolo afferma che mediante il peccato di Adamo la morte entrò (v. 12) e regnò nel mondo (vv. 14, 17) et che tutti muoiono (v. 14). Quindi che tramite quel peccato, la pena di morte fu applicata a tutti rendendoli mortali. Adamo non è menzionato se non come tramite. Peraltro se tutti furono soggetti alla morte per ragione di lui, non poteva egli non essere incluso nella medesima pena. Essendo la pena di morte la più grave, non potevano incorrerla Adamo e l'umanità, se non era espressa come sanzione della legge. Ciò è chiarito dal v. 13, che è comunemente inteso nel senso che nel periodo da Adamo a Mosè, il peccato esisteva nel mondo ma che non si imputava in ordine alla pena di morte, non esistendo tale sanzione. Perciò gli uomini allora morivano in forza di quella data ad Adamo. La legge con l'annessa sanzione dovette essere data anche in vista dell'umanità perchè ad essa fu applicata.

11. *Solidarietà di Adamo coll'umanità in ordine al peccato ed alle relative conseguenze.*

Secondo Paolo tra l'umanità ed Adamo e viceversa esiste una base comune in cui fu commesso quel peccato, di guisa che diventano comuni ad entrambi lo stesso peccato, il processo giudiziale e la condanna. Il modo con cui la connessione si effettua è espresso con la preposizione διά: per mezzo, mediante. Applicata ad Adamo, essere ragionevole, non può indicare una connessione puramente istrumentale, ma deve quindi equivalere a « per colpa di, per il tramite, per causa, ecc. ». La modalità della connessione varia a seconda dell'oggetto cui si riferisce. L'*hamartìa* entra nel mondo δἰ ἑνὸς ἀνθρώπου (v. 12), cioè tramite un uomo. Dipoi, allo stesso modo, si estende a tutti gli uomini, perchè tutti peccarono; tutti sono giudicati e condannati mediante la condanna di Adamo e sono costituiti peccatori per la sua disobbedienza.

Il peccato non potè entrare nel mondo ed estendersi a tutti con le relative conseguenze « *per ordine* » o per « *azione diretta di Adamo* », non possedendo egli tale autorità. Perciò è da escludere la parte personale di Adamo nel comunicare il peccato e le sue conseguenze all'umanità.

Il peccato rappresentato da Paolo come una potenza che è all'erta, aspettando il momento propizio per entrare nel mondo onde istallarvisi, vi entra effettivamente per virtù propria, quando Adamo vi lascia libero l'ingresso. Onde l'azione di Adamo si riduce a provocare,

cento negativamente, quella situazione per cui il peccato può istallarsi nelle coscienze e così dominare nel mondo. Ma tale situazione importava la colpevolezza di tutti gli uomini e non solo di quella di Adamo e l'accettazione di tale colpevolezza come tale da parte di Dio. Se pertanto l'umanità pecca in forza del peccato di Adamo, vuol dire che da Dio è ritenuta come formante un blocco con Adamo non solo fisicamente, ma anche in ciò che forma la responsabilità morale in quel peccato determinato.

Nel v. 13 si afferma che il peccato non è imputato quando non v'è legge. Se pertanto l'umanità è costituita peccatrice, vuol dire che esisteva una disposizione divina per cui il peccato di Adamo sarebbe stato considerato come peccato di tutta l'umanità.

La solidarietà fra Adamo e l'umanità è di ordine naturale o carnale e di ordine morale: è positiva e negativa. Di ordine carnale, in quanto Adamo è il capostipite dell'umanità. Secondo Godet (40) le relazioni fra l'umanità ed Adamo sono come quelle tra l'individuo e la specie, ogni individuo essendo l'incarnazione della specie e la specie provenendo dal prototipo individuale, nel quale è inclusa. Peccando dunque Adamo, Dio considera come peccante tutta la specie umana.

La solidarietà morale è difficile a comprendersi. Da quanto Paolo espone si deduce che è positiva e negativa. Negativa, in quanto per il peccato di Adamo furono alzati gli sbarramenti, per cui l'*hamartia* ed il *thanatos* ebbero via libera di straripare nel mondo. Positiva, in quanto il peccato suo diviene il peccato di tutti, li costituisce rei dello stesso peccato, li assogetta alla stessa sanzione e li condanna alla stessa pena capitale e quindi implica la responsabilità morale di tutti. Come avvenga ciò Paolo non l'illustra.

Il concetto espresso nel V.T. per cui Dio punisce i peccati dei padri nei figli (41) non adequa quello espresso qui da Paolo, perchè non la semplice punizione, ma la colpa colla responsabilità viene estesa a tutti. Del resto nel diritto di rappresaglia sono puniti degli innocenti per peccati commessi da altri. L'immagine di Levi che nei lombi di Abramo paga le decime a Melchisedec (Ebr 7,9 s.) non esaurisce il senso del nostro testo perchè si tratta solo di un'azione interpretata in tal senso. Così anche la semplice azione di imputazione, cioè l'estendere il peccato di Adamo a tutti i suoi discendenti, non sembra suffi-

---

(40) *O. c.*

(41) Cf. F. Spadafora, *Collettivismo e individualismo nel Vecchio Testamento,* Rovigo 1953; A. M. Dubarle, *Les Sages d'Israël,* Paris 1946; B. Mariani, *Il Poligenismo e la Bibbia,* cit.

ciente. Perchè il peccato di Adamo non è soltanto considerato come peccato di tutti, giuridicamente parlando, ma è realmente lo stesso che rende peccatori tutti; l'atto di peccare di Adamo è l'atto di peccare di tutti. La pena di Adamo è la pena di tutti.

L'Ambrosiastro con S. Agostino forse hanno visto giusto ricorrendo al concetto di « massa », se si ammette che tanto avveniva per positiva disposizione di Dio. Solo Dio infatti poteva considerare Adamo campione dell'umanità perchè arricchito di doni più abbondantemente di ogni altro, per cui avrebbe potuto e dovuto superare la prova più speditamente di tutti gli altri. E nelle sua scienza infinita, poteva prevedere che questi sarebbero caduti più facilmente se collocati nella medesima prova. Ora se l'umanità era considerata da Dio come un blocco con Adamo, il suo peccato diveniva peccato di tutta l'umanità. Ma la comunanza delle responsabilità suppone l'unione di volontà reale od interpretativa tra Adamo e l'umanità nel momento del peccato e si estende anche alle conseguenze di esso. Paolo peraltro insiste più sulle relazioni tra Adamo e l'umanità che su quelle tra l'umanità ed Adamo.

11. *Il peccato di Adamo si estende a tutti e singoli gli uomini*

Come abbiamo esposto, la maggior parte dei critici indipendenti, seguendo Pelagio, limitano l'influsso nefasto di Adamo od al solo cattivo esempio nel peccare oppure a provocare « il principio della rivolta della volontà umana contro Dio in tutte le sue diverse forme e manifestazioni », ed ammettendo inoltre che gli « individui non diventerebbero responsabili della inclinazione cattiva della natura se non nella misura, in cui aderiscono ad essa personalmente ». Onde « la responsabilità con Adamo sarebbe ristretta alla sfera della natura fisica e psichica e non si estenderebbe a quella dello spirito » ([42]). Ma questa concezione apparisce troppo unilaterale. Poichè il cattivo esempio dato da Adamo non si può considerare un peccato che si estenda a tutti nel senso di renderli peccatori. Del cattivo esempio sono responsabili solo colui che lo dà e quelli che lo seguono, non gli altri. S. Paolo invece dimostra che « *tutti* » sono costituiti peccatori, hanno peccato e pertanto sono giudicati e condannati alla pena capitale in forza del peccato di un solo. Supponendo un vero peccato ed uno stato di peccato identico o quasi tra l'uno e tutti gli altri.

([42]) Cf. GODET *o. c.* 468, 486.

Una depravazione della natura nel senso naturale come pure il principio di rivolta della volontà umana contro quella di Dio, non si possono concepire senza una qualche anormalità di ordine morale nei singoli individui.

Il punto fondamentale dell'argomentazione di Paolo è l'influsso nefasto da uno a tutti, che sono costituiti peccatori perchè uno peccò. L'essere costituiti peccatori include l'atto e lo stato di peccato. Se pertanto Paolo affermasse che la morte si estese a tutti, perchè tutti peccarono nel senso di peccati personali, escluderebbe la connessione con quell'uomo da cui il peccato si estende a tutti gli altri e snerverebbe l'argomentazione.

Paolo pure dimostra la connessione fra Adamo e tutti gli uomini in ordine al peccato, dalla universalità della morte. Ma la morte universale implica una sanzione che si estende a tutti e singoli gli uomini, effetto di un peccato di cui ogni individuo era responsabile. Paolo stesso rileva che i peccati « personali » commessi da Adamo fino alla legge, non potevano indurre quella sanzione. Quindi l'unico peccato che l'attirava era quello di Adamo. Perciò morirono in forza di quello. Ma in ciò è implicito che il peccato di Adamo in qualche modo si estese a tutti e singoli gli uomini.

Il pensiero di Paolo è ancora più esplicito nel v. 19. Se per la disobbedienza di Adamo, gli uomini singolarmente presi, diventano effetivamente peccatori, incidendo nello « stato di peccato abituale » «ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοί», tanto più partecipano al peccato di Adamo considerato come atto. L'applicazione delle conseguenze del peccato di Adamo (la morte, ecc.) a tutti e singoli gli uomini, è argomento che tutti e singoli sono incolpati della stessa causa cioè del peccato di Adamo.

Paolo non parla del principio di rivolta a Dio, della concupiscenza, ecc., ma dell'*hamartìa,* considerato in sè e nelle sue più funeste conseguenze. Per rendere più tragica la descrizione, lo personifica nelle sembianze di un re che entra nel mondo, si installa nelle coscienze e domina su tutte le creature. Se è un re, viene in persona e con tutta la sua potenza e tutto il suo corteggio. E' quel peccato descritto da Paolo nella lettera ai Romani (cap. 7) come regnante nelle coscienze per mezzo della carne, della concupiscenza, della legge, e come tiranneggiante nel giudicare e condannare ed eseguire la sentenza di morte ai poveri mortali. Paolo fonda il suo ragionamento sulla comunicazione del peccato di Adamo a tutti gli uomini tramite Adamo stesso. Suppone il fatto indiscusso, però non dilucida come ciò avvenga.

* * *

In conclusione, secondo Rom 5, 12-21, Adamo è il « primo uomo » creato da Dio nel mondo in rapporto a tutti gli uomini che vengono dopo, ed il « primo Adamo » in rapporto a Cristo che prende il titolo di « secondo Adamo ». E' un essere ragionevole, cosciente e libero di determinarsi verso il bene e verso il male, che perciò egli conosce. Egli però trasgredì un ordine divino cui era annessa la sanzione di morte. Il suo peccato fu grave ed ebbe ripercussioni su tutta l'umanità. Provocò per se stesso un processo giudiziale, la condanna a morte e l'esecuzione da parte di Dio. Per l'umanità divenne il canale ed il tramite per cui il suo peccato con la sentenza giudiziale e l'esecuzione della condanna a morte si trasmisero a tutti gli uomini, costituendo l'umanità attuale rea di peccato e mortale. Dal contesto si deduce che in forza di una solidarietà misteriosa, il peccato dell'umanità è lo stesso di Adamo. Si può anche dedurre che Adamo fu sottoposto ad una prova da parte di Dio e che nel commettere il peccato rappresentava l'umanità che come in blocco era solidale con lui. Adamo è l'*hamartoforo* ed il necroforo per tutta l'umanità. Al contrario di Cristo che le porta la salvezza, la vita e la grazia con la sovrabbondanza di tutti i beni.

P. Santino Raponi C. SS. R.

ROM. 5, 12-21 E IL PECCATO ORIGINALE [1]

La pericope in questione è tra le più importanti dal punto di vista dommatico, e tra le più ardue in sede esegetica. Ci troviamo di fronte ad uno dei pochi testi biblici la cui interpretazione autentica sia stata solennemente stabilita dalla Chiesa. Infatti il Concilio di Trento per due volte cita per esteso il v. 12, argomentando da esso sull'esistenza del peccato

---

(1) La bibliografia su 5, 12-21 è talmente vasta che volerla qui elencare, anche approssimativamente, sarebbe impossibile.

Per un orientamento generale, vedi A. Gaudel, *Péché originel,* D. Th. C., t. XII, Paris 1933, coll. 275-606.

Ci limitiamo a segnalare le monografie e gli articoli più recenti che portano contributi nuovi al difficile problema:

J. Freundorfer, *Erbsünde und Erbtod beim Apostel Paulus* (Ntl. Abhandl. 13, 1927).

S. Lyonnet, *Le Péché originel et l'exégèse de Rom.* 5, 12-14, in « Recherches de Science Religieuse » 1956, pp. 63-84.

Idem, *Quaestiones in Epistulam ad Romanos.* Prima Series, Romae 1955, pp. 182-243.

Idem, *Epître aux Romains* (Bible de Jérusalem), 1953.

A. M. Dubarle, *Le Péché originel dans Saint Paul,* in « Revue des Sciences Phil. et Théol. » 1956, pp. 213-254.

D. Ghislain Lafont, *Sur l'interprétation de Romains* V, 15-21, in « Rech. Sc. Rel. » 1957, pp. 481-513.

P. Rossano, *Il concetto di « Hamartia » in Rom.* 5-8, in « Rivista Biblica » 1956, pp. 289-313 (specialmente 299-303).

P. B. Ramazzotti, *La libertà cristiana,* in « Rivista Biblica » 1958, pp. 56-57, nota 15.

Gonzales Ruiz, *El pecado original según S. Pablo,* in « Estudios Biblicos » 1958, pp. 147-188.

Dal punto di vista più propriamente teologico, vedi:

G. Biffi-G. Lattanzio, *Una recente esegesi, Rom.* 5, 12-14, in « La Scuola Cattolica » 1956, pp. 451-458.

M. Flick, *Lo stato di peccato originale,* in « Gregorianum » 1957, p. 308 ss.

originale in tutti i discendenti di Adamo (Sessio V, 2); e rivendicando la necessità del Battesimo per i bambini dichiara espressamente: « Quoniam *non aliter intelligendum est id quod dixit Apostolus*: per unum hominem peccatum intravit in mundum etc., nisi quemadmodum Ecclesia Catholica ubique diffusa semper intellexit » (Sessio V, 4; Denz. 789-190). Il v. 12 dunque, espressamente citato dal Concilio, rappresenta il luogo classico relativo all'esistenza del peccato originale, e l'esegeta cattolico non è affatto libero di rimettere in questione un senso biblico già definito (2). Ciò, però, non vuol dire che gli siano precluse le vie della ricerca scientifica, e, nel nostro caso, l'investigazione del pensiero paolino nei suoi dettagli e in ogni sua sfumatura, nella sua origine e nei suoi addentellati sia con il V.T. che con il pensiero giudaico. Sommamente preziosa sarà anche l'interpretazione dei Padri in-

---

Idem, *Il dogma del peccato originale nella teologia contemporanea*, in « Problemi e Orientamenti di Teologia Dommatica », vol. II, Milano 1957, pp. 89-122.

Tra i Commentari, ricordiamo i seguenti:

J. HUBY, *Epître aux Romains*. Nouvelle édition par le P. S. LYONNET, Pars, 1957, Appendice II, pp. 521-557.

O. KUSS, *Der Römerbrief, übersetzt und erklärt. Erste Lieferung (Röm.* 1, 1 *bis* 6, 11), Regensburg 1957.

S. ZEDDA, *Prima Lettura di S. Paolo*, II, Torino 1958, pp. 255-256, Nota 51.

F. J. LEENHARDT, *L'Epître de Saint Paul aux Romains*, 1957.

Per l'interpretazione più comune, vedi i Commentari del CORNELY, LAGRANGE, JACONO (Bibbia Garofalo) e F. CEUPPENS, *Quaestiones selectae ex Epistulis S. Pauli*, Romae 1951, pp. 38-49.

Molto utili anche le Teologie Bibliche del N. T.:

F. PRAT, *La Teologia di S. Paolo*, I, Torino 1945, pp. 207-213, con relative *Note* a pp. 237-239.

M. MEINERTZ, *Theologie des Neuen Testamentes*, II, Bonn 1950, pp. 28-30.

J. BONSIRVEN, *L'Evangile de Paul*, 1948, pp. 109-115.

L. CERFAUX, *Le Christ dans la Théologie de S. Paul*, 1951, pp. 177-180.

Per onestà di lavoro e per debito di gratitudine verso l'esimio Maestro, confessiamo che il presente articolo deve molto ai numerosi lavori in materia del P. S. Lyonnet.

(2) Si potrebbe dubitare se il Concilio abbia inteso definire il senso del passo Paolino, poichè tutte e due le volte la citazione del testo viene dopo l'« anathema sit ». Comunque la forza probativa è del tutto *certa* in Teologia, e l'opinione contraria sarebbe almeno *erronea*. Cfr. J. M. DALMAU-J. F. SAGÜÉS, *Sacrae Theologiae Summa*, II, Matriti 1952, p. 896; M. FLICK, *Il dogma del peccato originale nella Teologia contemporanea*, in « Problemi e Orientamenti ecc. », p. 109, Nota 97.

torno al nostro testo. Lo stesso Concilio invita tacitamente gli esegeti a metterne in valore il contributo quando si appella al senso della « Ecclesia Catholica ubique diffusa ». Evidentemente i Padri greci, nonchè esserne esclusi, sembrano i più qualificati per dire una parola autorevole in materia.

Non riprenderemo qui l'esegesi dettagliata del testo, ma, soffermandoci sulle parole-chiave e su alcuni punti maggiormente discussi, cercheremo di presentare il senso che meglio ci sembra rispondere al pensiero dell'apostolo e all'esegesi patristica, tenendo conto del contesto vetero-testamentario e giudaico.

* * *

Pur costituendo un unico grande sviluppo, la nostra pericope si può dividere comodamente in due sezioni, rappresentate l'una dai VV. 12-14, l'altra dai VV. 15-21.

La prima sezione descrize gli effetti funesti prodotti nel genere umano dal peccato di Adamo. Il tono, fortemente drammatico, sfugge alla tragicità per la figura del nuovo Adamo, appena accennata letterariamente alla fine del v. 14, ma dottrinalmente al centro della sezione. La seconda è tutta dominata dalla luce di Cristo, a mettere in rilievo la quale serve da contrapposto la figura di Adamo, attraverso un insistente e progressivo parallelismo antitetico.

Sezione prima: vv. 12-14.

Il v. 12. Letterariamente rappresenta la protasi di una proposizione che rimane senza la corrispondente apodosi, perchè tratta ad altre riflessioni fino al v. 14. Quelli che vorrebbero introdotto l'apodosi con καὶ οὕτως (3), oltre fare violenza alla sintassi (S. Paolo non inizia mai l'apodosi con καὶ οὕτως ma sempre con οὕτως καὶ), tengono poco conto del con-

(3) Cfr., tra gli antichi, S. Efrem (riportato in Freundorfer, *Erbsünde,* p. 17) e, tra i moderni, lo stesso FREUNDORFER e L. CERFAUX, *Le Christ ecc.,* p. 178, Nota 1.

testo che istituisce il paragone non tra Adamo e gli altri uomini, bensì tra Adamo e Cristo. Il pensiero dell'Apostolo, che procede a scatti e per improvvisi sviluppi, è impaziente per ora di sopportare la remora di proposizioni perfettamente bilanciate, quali saranno quelle della seconda sezione, dove si tratterà di rielaborare e di esplicitare il primo faticoso abbozzo. Tuttavia, pur sotto l'accavallarsi di temi diversi, il pensiero riesce, come in uno sforzo di supremo salvataggio a ricuperare anche letterariamente il secondo termine di paragone: *Qui est forma futuri.*

a) *La personalità di Adamo.*

« Come per un solo uomo » si riferisce ad Adamo in quanto individuo e capo fisico di tutta l'umanità. Non lasciano dubbio a riguardo sia l'evidente allusione ai primi capitoli del Genesi, dove la figura di Adamo è presentata quale capostipite del genere umano, sia la contrapposizione con Cristo, il quale è appunto nuovo Adamo perchè capo reale dell'umanità rigenerata (cfr. *I Cor.* 15, 22: « Sicut *in Adam* omnes moriuntur, sic et *in Christo* omnes vivificabuntur »). Attribuire ad Adamo il « carattere di un essere collettivo », e alla sua trasgressione la qualità « non tanto di una colpa personale quanto di una colpa collettiva » ([4]), significa trasferire l'argomentazione dell'Apostolo dal terreno storico nella sfera di considerazioni filosofiche o sociologiche.

b) *Il peccato*: ἡ ἁμαρτία.

E' una potenza malvagia, che irrompe nel mondo in seguito al peccato di Adamo. Non è quindi lo stesso peccato perso-

---

([4]) F. J. LEENHARDT, *L'Epître de S. Paul aux Romains,* p. 83. « Adamo è l'uomo, è l'umanità considerata nella sua responsabilità in ciò che riguarda la tirannia del peccato sull'uomo che viene nel mondo », *ivi.* Su questa rappresentazione mitica del peccato originale, inteso come solidarietà di tutta l'umanità sia nel bene come nel male, vedi anche altri partigiani della « Teologia dialettica » di ispirazione Barthiana:
G. DELUZ, *La Justice de Dieu. Explication de l'épître aux Romains,* pp. 96-99. E. BRUNNER, *Dogmatik,* vol. II, Zürich 1950, pp. 53-90. Cfr. anche A. M. DUBARLE, *Le péché originel dans la Genèse,* in « Revue Biblique » 1957, pp. 12-22.

nale di Adamo, chiamato « trasgressione » (παράβασις) « delitto » (παράπτωμα), « disobbedienza » (παρακοή), nè la mera « concupiscenza » (ἐπιθυμία), bensì la forza personificata del male, rivelantesi attivamente nella ribellione verso Dio, da cui separa producendo la « morte ». Esercita dunque quasi lo stesso ruolo del « diavolo » in *Sap.* 2, 24, solo che il suo influsso si esercita dall'interno. Nel corso della trattazione torneremo più volte sulla natura del « peccato » e appariranno meglio le sue incidenze rispetto al peccato originale e ai peccati attuali.

c) *La morte:* ὁ θάνατος

E' una delle parole-chiave di tutto il brano, la cui interpretazione ha un valore decisivo sulla dottrina del peccato originale, quale è intesa qui da S. Paolo.

Nell'epistolario paolino θάνατος può trovarsi in contesti disparati; ma quando è messo in rapporto col peccato, e presentato come suo « salario » o « consumazione », il solo contesto che qui ci interessi, il vocabolo connota un effetto che sorpassa il senso di semplice morte fisica per designare una morte temporale, conducente alla morte eterna: non la sola separazione dell'anima dal corpo, ma la separazione di tutto l'essere da Dio, morte « totale », e per sé definitiva, « escatologica ». Per rimanere nella sola lettera ai Romani, tutti riconoscono questo senso in 6, 21. 23; 7, 5. 10. 13; 8, 2. 6 (cfr. *Jac.* 1, 15) (5). Ma nel nostro testo molti esegeti vedono espressa esclusivamente o principalmente la morte fisica, indotti senza dubbio dall'interpretazione da loro attribuita ai versi 13-14, di cui riparleremo.

(5) In *Rom.* 6, 21 τέλος non è tanto il termine da raggiungere quanto il perfezionamento della cosa; « non tam finis quo res esse desinit, quam quo res consummatur atque absolvitur, quoque obtento res vel actio... absoluta est » (ZORELL, *N. T. Lexicon graecum,* sub voce); cfr. *Jo.* 13, 1. Dunque la morte è il completamento intrinseco dei peccati, non certo la sola morte fisica, ma eterna, che è appunto consumazione dello stato di odio contro Dio.

Al contrario, la maggioranza dei Padri, sia Greci che Latini, e molti moderni (H. Oltremare, Th. Zahn, C. H. Dodd) interpretano anche qui θάνατος nel significato più ampio che include, accanto alla morte fisica, quella eterna, cioè la *privazione della salvezza.* Il fatto che nei vv. 17-21 alla morte, come condizione spirituale consecutiva al peccato di Adamo, si opponga la vita derivante da Cristo, è una prova del senso di morte totale ed eterna, cui si contrappone una vita totale ed eterna. Una conferma indiretta si può avere anche da *Rom.* 3, 23 dove S. Paolo pone un nesso tra l'universalità del peccato (« omnes peccaverunt ») e il fatto che tutti gli uomini « sono privati della gloria di Dio »: la « gloria » in senso biblico è appunto comunione con Dio, che il peccato distrugge. Anche la « morte », messa in stretta relazione nel nostro testo con il peccato (« omnes peccaverunt »), è privazione della salvezza e separazione da Dio (6).

Un'altra ragione, messa bene in evidenza dal Lyonnet (7), è il chiaro riferimento del v. 12 a *Sap.* 2, 24, da cui l'Apostolo desume quasi certamente la formula « entrò nel mondo » (εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν).

Nel citato testo della Sapienza θάνατος, in forza del contesto, ha un senso pregnante che, senza escludere la morte temporale, pone l'accento sopratutto sulla perdizione eterna, comminata agli « insensati », « stirpe del diavolo » (*experiuntur istam* (*mortem*) *qui sunt ex parte illius*). La semplice separazione dal corpo, che colpisce anche i « giusti », non è che un'ombra di morte (*visi sunt oculis insipientium mori*, τεθνᾶναι), dal momento che al di là della dissoluzione fisica li attende la vera vita, l'immortalità presso Dio, *Sap.* 3,

(6) « L'espressione (« sono privati della gloria di Dio ») equivale ad esser privato della presenza e della comunione con Dio. La manifestazione della « giustizia » di Dio ha per effetto di rendere agli uomini l'accesso presso Dio e la partecipazione alla sua gloria, quindi alla sua essenza, al suo stesso essere », LEENHARDT, *op. cit.*, p. 59. Cfr. *Bible de Jérusalem,* hoc loco.

(7) S. LYONNET, *Le péché originel ecc.*, p. 70.

1-4. Non sembra potersi dubitare che S. Paolo si riferisca al racconto del Genesi; ma ne interpreta il senso pieno attraverso *Sap.* 2, 24, dove appunto la « morte » è privazione di salvezza, alienazione definitiva da Dio, mentre l'immortalità è uno stato di beatitudine presso Dio ([8]).

L'esegesi patristica, sia greca come latina, salvo rare eccezioni, ha visto nel nostro testo lo stesso senso di privazione della salvezza, di morte totale e senza appello (prescindendo, evidentemente, dalla redenzione di Cristo e dalla possibile anticipazione della sua efficacia), e non di semplice morte biologica. Ci limitiamo a qualche citazione ([9]):

Origene: « E, attraverso il peccato, la morte: senza dubbio quella morte della quale dice il profeta: l'anima che pecca essa stessa morrà (*Ez.* 18, 4), *morte in confronto della quale la morte corporale si potrebbe giustamente ritenere solo un'ombra* » (*Com. in Rom.*, nella versione di Rufino, P. G. 14, 1009).

Diodoro di Tarso: « pertanto la morte passò in tutti indagando e vedendoli peccare, non *uccise però tutti* » (morte dunque spirituale ed escatologica!) (*Staab*, pag. 83).

S. Cirillo Alessandrino. Commentando *Rom.* 5, 12, mostra come in seguito al peccato di Adamo « la morte, essendo prevalsa, ci inghiottiva... come dice il Profeta (*Is.* 5, 15); *l'inferno* ha spalancato la sua anima e aperto la sua bocca senza misura » (P. G. 74, 784 B). Nel commento ad Isaia (P. G. 70, 152 ss.) il senso di morte eterna è evidente.

Marco Eremita (✠ dopo il 430) si domanda: « Forse che abbiamo preso (ereditato) necessariamente la trasgressione di Adamo? » E risponde: « nessuno eredita per necessità la trasgressione che procede da

---

([8]) Parliamo di morte totale, e non di sola morte *spirituale*, potendo questa identificarsi formalmente con lo stesso peccato, il che attribuirebbe all'Apostolo una tautologia, mentre è evidente un progresso di pensiero tra peccato e morte. Così sembra cadere la principale obiezione che il P. Boyer muove alla interpretazione del Lyonnet, cfr. C. Boyer, *De Deo Creante et Elevante*, V Ed., Romae 1957, pp. 336-37.

J. M. Dalmau-J. F. Sagüés, *op. cit.*, p. 889: ammettono la possibilità che la morte sia anche quella eterna, ma non la spirituale: « non mors *spiritualis*, cum haec sit formaliter ipsum peccatum, nisi quatenus est poena peccati ». Ora la morte spirituale, in quanto pena del peccato, è già partecipazione alla morte escatologica, che costituisce fin da ora i peccatori sotto la potestà di Satana. In questo senso, l'espressione non costituirebbe più una tautologia.

([9]) Riferimenti in S. Lyonnet, *Quaestiones in Ep. ad Rom.*, I, pp. 186-194.

libera elezione, ma abbiamo ereditata la *morte* che da quella necessariamente consegune, e che è una *alienazione da Dio* (Θεοῦ ἀλλοτρίωσις) *Morto* infatti il primo uomo, cioè *alienato da Dio* (ἀλλοτριωθέντος ἀπὸ τοῦ Θεοῦ)anche noi non potevamo vivere in Dio. Perciò venne il Signore, affinchè con il lavacro di rigenerazione ci vivificasse e riconciliasse con Dio » (*De Baptismo,* P. G. 65, 1017). La formula felicissima di Marco Eremita: morte = alienazione da Dio, è l'espressione che quasi tutti i Padri Greci firmerebbero concordemente.

Anche i Latini generalmente interpretano « Mors » nello stesso senso. Con l'ingresso del peccato nel mondo tutta l'umanità è privata della salvezza, e condannata perciò all'inferno, da cui la libera solo Gesu Cristo. Citiamo *S. Agostino*: « Cum requiritur quam mortem Deus primis hominibus fuerit comminatus... utrum animae an corporis an totius hominis an illam quae appellatur secunda, respondendum est: *omnes!* » (*De Civ. Dei,* 13, 12). E sopratutto il famoso passo dell'*Enchiridion,* dove il Dottore spiega ex professo *Rom.* 5, 12: « Mundum quippe appellavit eo loco Apostolus universum genus humanum. Ita ergo res se habebat. Jacebat in malis, vel etiam volvebatur, et *de malis in mala praecipitabatur totius humani generis massa damnata* et... luebat impiae desertionis dignissimas poenas » (*Enchir.* 26-27, P.L. 245). S. Agostino, come S. Paolo, considera quì l'umanità facendo astrazione dalla grazia di Cristo.

I Latini comunque insistono spesso sulla sola morte biologica, specialmente ai vv. 13-14, dal momento che trovavano nella versione della Volgata « in quo omnes peccaverunt » un'affermazione chiara della partecipazione di tutti al *peccato* di Adamo, privativo della salvezza. Laddove i Greci, insistendo prevalentemente sui peccati personali, come vedremo, vedevano la solidarietà sopratutto nella partecipazione alla morte totale, che in Adamo aveva la sua ultima causa.

Per meglio capire le due posizioni è necessario procedere all'esegesi della seconda parte del v. 12.

d) « *Tutti peccarono* » (πάντες ἥμαρτον)

I Latini, partendo dalla versione della Volgata ([10]), affermano una partecipazione misteriosa di tutti gli uomini al peccato di Adamo: « in quo (Adamo) omnes peccaverunt ». Il

---

([10]) E' semplicistico affermare che « la tradizione occidentale ha costruito il dogma del peccato originale su un errore di traduzione » (LEENHARDT, *op. cit.*, p. 84, Nota 2).

verbo non connota i peccati personali o attuali, ma un peccato di natura, universale, essendo le volontà di tutti inglobate in quella di Adamo. E' l'interpretazione che fa capo principalmente a S. Agostino: *Omnes homines fuerunt ille unus homo, scilicet Adam,* in *De Peccatorum meritis et remissione, c.* 10.

La stessa dottrina difendono molti moderni cattolici, non fondandola sull'*in quo* della Volgata, ma su tutto il contesto, compresi i vv. 13-14, come vedremo ([11]).

I Greci, salvo rare eccezioni ([12]), intendono il verbo ἥμαρτον dei peccati personali degli adulti (Origene, Diodoro di Tarso, Cirillo Aless., Teodoreto ecc.).

Questo è infatti il senso ordinario del verbo in tutta la Bibbia; per S. Paolo si confronti *Rom.* 3, 23, cui si richiama espressamente Origene a proposito del nostro testo. Questo sembra anche l'unico senso ammissibile, se l'Apostolo ha qui di mira solo gli adulti, nei quali appunto il peccato (ἡ ἁμαρτία) esercita tutto il suo potere nefasto, producendo la morte che è privazione di salvezza. Ora sembra indubbio, e gli esegeti moderni sono unanimi in ciò, che l'orizzonte di Paolo contempli qui solo o prevalentemente gli adulti, di cui sarà menzione esplicita nei vv. 16 e 20, appunto perchè in essi si rende più visibile la vittoria di Cristo, attraverso la liberazione dall'inferno.

Che l'Apostolo si riferisca ai peccati individuali e alla loro successione nel corso della storia non esclude affatto una partecipazione al peccato di Adamo (negarla sarebbe contrario al

---

([11]) Interpretano invece dei peccati personali (come conseguenza del peccato di Adamo), A. M. Dubarle, *Le péché originel dans S. Paul,* in « Rev. Sc. Phil. et Théol. », 1956, pp. 219-224; O. Kuss, *Der Römerbrief, h.l.* Includono *anche* i peccati attuali, F. Prat, *La Teologia di S. Paolo,* I, p. 238; P. C. Lattey, « Verbum Domini » 1924, p. 25.

([12]) S. Giov. Crisostomo (P. G. 60, 474), seguito dal Damasceno (P. G. 95, 77) danno al Πάντες ἥμαρτον il senso che « tutti sono divenuti mortali » (Πάντες θνητοὶ ἐγενήθησαν). Interpretazione abbastanza strana, che si allontana non solo da quella degli altri greci, ma anche da quella dei latini, a meno che non si voglia intendere questa mortalità (confr. il latino « mortalitas ») in senso spirituale, analogamente alla parola « morte ».

Concilio di Trento), in quanto il peccato di Adamo è la ragione della attuale situazione peccaminosa in cui versano gli uomini, e ciò *fin dalla nascita,* cioè anteriormente al primo peccato attuale (cfr. Nota 25). « I figli di Adamo, con i loro peccati personali, lungi dal rinnegare in qualche modo il peccato del loro padre, lo ratificano piuttosto, facendo loro la sua rivolta » ([13]).

Dunque, è attraverso i peccati dei singoli che la forza del male, scatenata dalla trasgressione di Adamo, esercita tutto il suo influsso. La vastità e la varietà dei peccati attuali attestano la virulenza del primo peccato. Quanto più disastrosi sono i peccati attuali, tanto più malefica si dimostra nei suoi effetti la potenza travolgente del male.

Questa interpretazione non presenta affatto « l'inconveniente di introdurre l'idea di una responsabilità personale in uno sviluppo che mira a sottolineare il carattere corporativo-sociale della condizione umana » ([14]), ma mette in chiaro la saldatura tra il peccato del capo e quello delle membra. Considerato sotto questo angolo visuale, il rapporto tra il peccato del capostipite e quelli dei suoi discendenti non solo non si rilascia, ma si approfondisce e si mostra all'opera.

S. Efrem, portavoce della Chiesa siriaca, che intende l' « omnes peccaverunt » dei peccati attuali e personali (« tutti gli uomini sia mag-

---

([13]) S. LYONNET, *Le péché originel etc.,* p. 70.

([14]) F. J. LEENHARDT, *op. cit.,* p. 84. Sulla « corporate personality » cfr. H. W. ROBINSON, *The Hebrew conception of corporate personality,* in « Wesen und Werden des A. T. », Berlin 1936; vedi « Biblica » 1952, pp. 460-463; E. JACOB, *Théologie de l'Ancien Testament,* p. 125.

L'inconveniente, per il LEENHARDT, è reale, perchè esclude qualunque nesso personale con il peccato di Adamo. Essendo questi la « somma dell'umanità », un essere collettivo e cosmico, è evidente che solidarietà in Adamo significa solamente solidarietà dell'uomo con gli altri uomini; solidarietà che, nel peccato, si esplica dall'uno all'altro attraverso l'esempio e l'insegnamento, e che non implica affatto un decadimento della natura, trasmesso per eredità. Il peccato che invade il mondo, non sarebbe per S. Paolo una forza inerente all'uomo e causa della morte totale per mezzo dei peccati attuali, ma « una potenza in qualche modo esteriore a lui, che l'assale e lo attanaglia finchè non lo abbia trascinato ad acconsentire al male », *ibidem.* Vedi anche la nota (4)

giori che minori sono caduti nelle trasgressioni »), pone un nesso intrinseco tra la forza del peccato e i peccati attuali, da quella generati. Riportiamo, integralmente, il testo nella traduzione latina dei Padri Mekitaristi (*S. Ephrem Syri Commentarii in epistolas Divi Pauli, nunc primum in latinum sermonem a Patribus Mekitharistis translati*, Venetiis 1893, p. 14), ponendo fra parentesi le correzioni fatte dal P. S. Lyonnet direttamente dal testo armeno, e dal medesimo gentilmente comunicatemi. « Quaemadmodum primus ille (=Adam) seminavit fermentum malitiae (corrige: immunditiae peccatum) in carnem mundam, et sepultum est fermentum malitiae in universam massam nostram, sic Dominus noster seminavit justitiam in corpus peccati (corr.: in carnem peccatricem) et in fermentum suum massam nostram commutavit: sicut per (litt.: propter) Adam peccatum intravit et per peccatum (corr.: e peccato, scilicet exiit) mors, sic et super omnes haec eadem mors propagata est, omnes enim (melius: quia omnes) tum majores tum minores (litt.: major ad minorem) peccando peccaverunt (litt.: transgrediendo transgressi sunt) ».

Pare dunque evidente che per Efrem i peccati personali germinano sul fermento di malizia ereditato da Adamo. L'interpretazione di S. Efrem concorda perfettamente, sembra, con quella di S. Cirillo.

S. Cirillo Alessandrino parla, a proposito, di « imitazione » della trasgressione di Adamo (come Diodoro di Tarso, Ecumenio di Tricca): non certo di una imitazione esterna, come pretendevano i Pelagiani, ma di una riproduzione quasi istintiva, da parte dei figli, degli atti del loro padre; imitazione proveniente dalle profondità dell'essere dove la natura « corrotta » e « malata », come pianta viziata nella radice, produce frutti di morte. Commentando *Rom.* 5, 18 ss. « noi poi siamo stati costituiti peccatori per la disobbedienza di Adamo », dà questa ragione: « Adamo, infatti, creato per l'incorruttibilità e la vita... cadde sotto il peccato e soccombette alla corruzione (φθορὰ) , donde irruppero nella natura della carne le voluttà e le immondezze, e donde nacque la spietata legge delle nostre membra. In forza della disobbedienza di uno solo, Adamo, *la natura ha dunque contratto il peccato come si contrae una malattia* (νενόσηκεν οὖν ἡ φύσις τὴν ἁμαρτίαν). Così, la moltitudine degli uomini fu costituita peccatrice, non per aver commesso con Adamo la trasgressione, poichè essi non esistevano ancora, ma perchè appartengono alla natura di Adamo caduta sotto la legge del peccato

(15) Che la Volgata intenda « in quo » in senso relativo (*in quo Adamo*) è chiaro da tutta la tradizione latina. Difficilmente sostenibile è l'equivalenza di « in quo » nel nostro testo con « eo quod », sostenuta dal Patrizi (*Delle parole di S. Paolo « in quo omnes peccaverunt »*, Roma 1876, p. 36 ss.), dal Cornely (nel Commentario ai Romani) e dal PRAT, (*La Teologia di S. Paolo*, I, 1945, p. 210).

(ὡς ἐκείνου φύσεως ὄντες, τῆς ὑπὸ νόμον πεσούσης τὸν τῆς ἁμαρτίας) P. G. 74, 788 ss.). Commentando Rom 5, 14 spiega perchè « la morte ha regnato da Adamo a Mosè » e dice: « essa continuò ad invadere tutta la sua discendenza, *allo stesso modo che da una pianta dalla radice infetta non possono germinare con tutta necessità che dei rami destinati a marcire* » (ὥσπερ φυτοῦ παθόντος βλάβος εἰς ῥίζαν πᾶσά πως ἀνάγκη ἐξ αὐτοῦ γεγονότας μαραίνεσθαι κλῶνας) (P. G. 74, 808).

Il pensiero di Cirillo è chiaro: le nostre colpe, pure essendo atti totalmente liberi e responsabili, sono nondimeno la conseguenza necessaria (prescindendo dalla grazia di Cristo) della « malattia del peccato che la natura ha contratto in virtù della disobbedienza di Adamo ».

Ad esprimere l'intimo nesso tra il peccato di Adamo, la morte (in quanto definitiva separazione da Dio) e i peccati personali, S. Paolo introduce la particella ἐφ᾽ᾧ.

e) *Senso e funzione della particella* ἐφ᾽ᾧ

La traduzione della Volgata « in quo » non sembra grammaticalmente sostenibile, sicchè la quasi totalità degli esegeti, anche cattolici, l'abbandonano ([15]), accettando l'equivalenza di ἐφ᾽ᾧ con la particella causale ὅτι o διότι = « perchè ». E' questa l'interpretazione attribuita indistintamente a tutti i Greci. Senonchè, il senso puramente causale di ἐφ᾽ᾧ non sembra far del tutto giustizia nè alle esigenze filologiche, nè alla stessa esegesi dei Padri greci. Tra questi ultimi, per esempio, il Damasceno e Teofilatto attribuiscono ad ἐφ᾽ᾧ un senso causale-relativo, riferendolo ad Adamo (« a causa del quale Adamo »); altri, seguiti anche da alcuni moderni ([16]), lo riferiscono a θάνατος (« a causa della quale morte »): i peccati attuali non sarebbero dunque causa della morte, ma conseguenza dello stato mortale nel quale il peccato di Adamo ha posto l'umanità. Queste interpretazioni di ἐφ᾽ᾧ come di una locuzione relativa riferita sia ad Adamo che alla « morte », quadrano molto bene con il senso da noi dato al verbo ἥμαρτον,

---

([16]) Quest'ultima spiegazione, grammaticalmente legittima, è adottata da Th. Zahn (nel Commento), H. SCHLIER, *Vom Menscenbild des N. T. Der alte und neue Mensch*, 1942, p. 26, nota 55; J. LEIPOLDT, *Der Tod bei Griechen und Juden*, 1944, p. 61 ss.

perchè stabiliscono un rapporto necessario tra i peccati personali e lo stato di morte totale ereditato da Adamo.

Ma un'indagine più accurata sull'uso di ἐφ'ᾧ nella letteratura greca, sia classica che popolare, sembra stabilire un senso che mette in maggiore evidenza questo rapporto. In uno studio molto erudito, infatti, il P. Lyonnet ([17]) sembra aver dimostrato per ἐφ'ᾧ il senso di: « visto il fatto che », o meglio ancora « essendosi avverata la condizione che ». Questo senso di ἐφ'ᾧ appare evidente soprattutto nei *contratti*, dove la particella col verbo al futuro o al presente introduce non una causa, ma una *condizione da attuare*, se si vuole che il contratto abbia luogo. Nel nostro testo, ἐφ'ᾧ col verbo al passato (ἥμαρτον) non è detto che debba cambiar senso (cfr. Moulton, a nota 19), ma sottolinea che *la condizione è stata realizzata*. « Compresa in questo modo, la locuzione ἐφ'ᾧ introduce precisamente una causalità conforme in tutto a quella che postula il ragionamento di Paolo: una causalità reale, ma subordinata e non semplicemente giustapposta a quella del peccato di Adamo » (Lyonnet, *Art. cit.*, p. 455-56). S. Cirillo, per esempio, in corrispondenza dell'interpretazione data a θάνατος di morte totale e a ἥμαρτον di peccati personali, rende ἐφ'ᾧ con καθ'ὅ « secondo che », stabilendo un nesso causale tra il « peccatum naturae » originato da Adamo e i peccati personali. « Per Cirillo i peccati personali esercitano dunque una causalità che si aggiunge a quella del peccato di Adamo senza sopprimerla, ma piuttosto rinforzandola, dal momento che essa ne è, per così dire, la conseguenza » ([18]). S. Paolo non si limita quindi ad affermare che i peccati personali sono una conseguenza del peccato di Adamo, ma anche che i peccati personali esercitano un ruolo decisivo, benchè in dipendenza dal peccato di Adamo, nel decidere la sorte di ogni adulto. Non si tratta di una doppia causalità, indipendente l'una dal-

---

([17]) S. Lyonnet, *Le sense de ἐφ' ᾧ en Rome, 5, 12 et l'exégèse des Pères grecs*, in « Biblica » 1955, pp. 436-456.

([18]) S. Lyonnet, *Le sens de etc.*, p. 450.

l'altra, ma di una causalità secondaria e subordinata, da parte dei peccati personali, rispetto alla causalità primaria e universale di Adamo.

La realtà paurosa del peccato nel mondo appare, così, nella sua efficacia totale: il « peccato » (ἁμαρτία), in conseguenza della « trasgressione » (παράβασις), è entrato trionfalmente nel genere umano, esercitandovi la sua opera di morte » (θάνατος) totale ed escatologica, di cui la morte biologica è il segno. Di fatto, però, questa morte raggiunge l'uomo adulto attraverso i peccati personali. La morte è passata in tutti gli uomini « visto che » ([19]), o « secondo che » (S. Cirillo), o meglio « essendosi realizzata la condizione che tutti hanno peccato » (ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον).

I peccati personali rivelano, dunque, la radice malata ereditata da Adamo, e lungi dal sostituire o dal sovrapporsi al « peccatum naturae » o « peccatum originale originatum » lo attuano, aggravando con la responsabilità personale lo stato di devastazione nel quale il peccato di Adamo « peccatum originale originans » ha fatto scivolare la natura umana.

Per porre nel massimo risalto il trionfo della vita apportata da Cristo sulla morte causata da Adamo, era naturale per l'Apostolo prospettare il peccato nei suoi effetti più disastrosi, quali appunto si manifestano negli adulti. E' evidente che nei bambini, morti prima dell'uso di ragione non si esclude un « peccatum naturae », anzi è richiesto dal fatto che l' ἁμαρτία precede in qualche modo i peccati personali, poichè ne è la causa, senza però esercitare tutta la virulenza manifestantesi attraverso questi ultimi. Ma l'antitesi tipologica tra i due capostipiti portava S. Paolo a considerare gli estremi effetti del peccato e della grazia così come si rivelano negli adulti. « In tali condizioni, si capisce bene perchè, volendo opporre la vita proveniente da Cristo alla morte introdotta dal peccato di Adamo, S. Paolo abbia considerato per prima cosa non il caso del

---

([19]) Moulton, *A. Grammary of N.T. Greek,* Prolegomena 1908, p. 107.

bambino, nel quale essa produce solo una parte dei suoi effetti, ma il caso più tipico, quello dell'adulto, in cui l'opera di morte di Adamo appare in tutto il suo rilievo e così pure, per contrasto, l'opera di vita del Cristo, e perchè, conseguentemente abbia menzionato il ruolo dei peccati attuali » ([20]).

Vista sotto questa prospettiva, la differenza di interpretazione dei Padri greci e latini appare nei suoi giusti termini. L'indagine del Freundorfer porterebbe a credere che solo i Latini abbiano ammesso un « peccato ereditario », mentre i Greci si limiterebbero ad affermare una « morte ereditaria », (mors corporis!), prevalendo in essi una concezione « individualista » del peccato. Da quanto abbiamo esposto appare chiaro che, pur sotto un angolo visuale diverso e un vocabolario distinto, le due interpretazioni contemplano la stessa realtà e affermano l'identica dottrina. Lo stato di corruzione derivante dal peccato è visto dai Latini prevalentemente nella partecipazione solidale di tutti all'atto di Adamo, dai Greci invece nella moltiplicazione dei peccati personali, in quanto conseguenza della forza di peccato introdotta dal capostipite, e veicolo della morte eterna, che appunto nei peccati attuali trova la condizione per realizzarsi ([21]).

I vv. 13-14: *La prova storica.*

S. Paolo passa alla prova (γάρ) storica dell'« omnes peccaverunt » e del conseguente dominio della morte. Fino a Cristo (cioè *fuori di Cristo*) tutti peccarono incorrendo la condanna.

([20]) S. Lyonnet, *Le sens de etc.*, p. 449.

([21]) Il pensiero dei Greci può essere riassunto nella lettera di Isidoro Pelusiota (V sec.) al conte Herminus (P. G. 78, 880 ss.), dove l'autore, pur affermando che il battesimo non cancella nei bambini un peccato che non hanno commesso (si intende il peccato attuale!) e sono quindi « senza peccato » (ἀναμάρτητα ὄντα) tuttavia cancella in essi « la macchia comunicata alla natura dalla trasgressione di Adamo » (τὸν διὰ τὴν παράβασιν τοῦ Ἀδὰμ διαδοθέντα ῥύπον e non basta. Il battesimo comunica sopratutto i beni di Dio, la filiazione divina ecc. Dunque i bambini non solo portano una macchia ereditata da Adamo, ma sono privati della vita divina.

Allo scopo l'Apostolo esamina due periodi che potevano fare difficoltà alla sua affermazione: prima della Legge e dopo la Legge. Nel primo periodo, che va da Adamo a Mosè, la Bibbia descrive la forza irresistibile del peccato e del suo accolito: la morte. Episodi tipici sono il diluvio e la distruzione di Sodoma e Gomorra. La morte, presentata come il castigo dei peccati, non può evidentemente limitarsi al semplice decesso biologico, ma coinvolge e riguarda sopratutto la morte eterna, l'alienazione definitiva da Dio. E' la morte corporale in quanto conduce a quella eterna. L'argomento biblico sembra tanto più stringente, in quanto la distruzione della Pentapoli era, presso i contemporanei di Paolo, segno della punizione eterna: « Sodoma et Gomorra et finitimae civitates... factae sunt exemplum *ignis aeterni poenam sustinentes* » (*Juda,* 7).

Il periodo conseguente alla Legge mosaica, nonchè arrestare l'opera di penetrazione del peccato e della morte, l'ha maggiormente favorita, perchè nel piano salvifico di Dio la Legge doveva rivelare l'uomo a se stesso, convincendolo della sua radicale impotenza a raggiungere da solo la salvezza, e aprirlo così al dono di Cristo.

Questa breve sintesi ha scavalcato volutamente delle difficoltà inerenti alla esegesi dei due versi e che ne rendono la interpretazione tra le più difficili ([22]). L'espressione più oscu-

---

Se il vocabolario non è quello dei Latini o del Tridentino, la dottrina sembra identica. Cfr. HUBY-LYONNET, *Epître aux Romains,* p. 522, nota 3.

Illegittimamente, dunque, Erasmo invocava l'autorità dei Padri greci e latini per negare nel nostro testo la dottrina del peccato originale (*Novum Testamentum recognitum, emendatum et translatum,* 1515; *Annotationes in Novum Testamentum,* in « Critici Sacri », vol. 70, coll. 699-706, specialmente col. 702). Giustamente il Concilio di Trento rigettò questa posizione (*Acta,* ed. Ehses 5, p. 212).

([22]) Sulla difficoltà proverbiale dei vv. 13-14 si rilegga il Cornely: « Omnium consensu obscurissimas et difficillimas » esse has sententias nonnulli haud sine ratione dixerunt (Toletus, Salmeron etc.), si ad plurimas et maxime diversas earum explicationes attendimus quae inde a Patrum aetate propositae sunt » (*Com. in ep. ad Romanos,* Parisiis 1896, p. 284. Sulla esegesi attuale, anch'essa molto varia, cfr. G. FRIEDRICH, «Ἁμαρτία οὐκ ἐλλογεῖται», *Rom,* 5, 13, in « Theologische Literaturzeitung » 1952, col. 523-528.

ra è 13b: « Ora il peccato non è imputato ([23]) in mancanza della Legge », per la quale si presentano due tentativi di spiegazione.

I) Per la maggioranza degli esegeti moderni l'espressione va presa come un principio di argomentazione, come una affermazione categorica. L'Apostolo considererebbe il periodo da Adamo a Mosè come innocuo dal punto di vista morale, appunto perchè in mancanza di una legge positiva promulgata da Dio che interdicesse il peccato sotto pena di morte non si poteva peccare formalmente e impegnare la propria responsabilità. Invocano *Rom.* 4, 15: « La Legge produce l'ira, mentre nell'assenza della legge non vi è trasgressione ». Questo principio è considerato quasi come la « maggiore » di un sillogismo, la cui « minore » è data dal v. 14: ma non ostante la mancanza di una legge positiva, come fu data nell'Eden ad Adamo e ai Giudei sotto la Legge mosaica, e non essendovi quindi la capacità di trasgredirla, tuttavia la pena, cioè, la morte fisica, è stata ugualmente inflitta. « Conclusione »: Dunque non può essere in forza dei peccati personali che è stata data la morte, ma di una misteriosa solidarietà ontologica col peccato di Adamo. Ciò confermerebbe l'interpretazione data al v. 12 di un peccato solidale con Adamo, e non di peccati personali. Questa soluzione è presentata come conforme al contesto immediato e in armonia col principio generale di *Rom.* 4, 15. Ma è un'armonia solo apparente.

Si è visto, infatti, come il v. 12 (θάνατος - ἥμαρτον) sia suscettibile di una interpretazione diversa, più consona a *Sap.* 2,24 e al vocabolario paolino. Inoltre il principio enunciato in Rom. 4,15 non insegna, e neppure insinua, che prima della Legge mosaica l'uomo vivesse in uno stato di innocenza o quasi, ma solo che senza legge non c'è *trasgressione;* il che vale di ogni legge. Ma che il periodo da Adamo a Mosè fosse spiri-

---

([23]) La lezione al presente ἐλλογεῖται criticamente è la migliore e adottata dalle edizioni critiche (Nestle, Merk).

tualmente innocuo e senza peccato sarebbe stata cosa inconcepibile per un Giudeo che nella Bibbia vedeva descritto quel periodo come invaso dal male, come espressione caratteristica di ribellione e di odio contro Dio, come il periodo, quindi, della morte non solo fisica ma spirituale ed eterna.

Il senso dato a θάνατος di sola morte naturale, sarebbe l'unico caso in cui la morte, salario del peccato, non avrebbe risonanze molto più profonde della semplice dissoluzione fisiologica (cfr. 1*Cor*. 15,56: « stimulus mortis (aeternae) peccatum »).

Ed è poi così sicuro che nella Legge mosaica vengano impartiti precetti sotto pena di morte ordinaria, quale sarebbe intesa qui, e non piuttosto sotto pena di morte *violenta* o *anticipata*? Il che è cosa ben diversa ([24]). Infine, se S. Paolo voleva dimostrare che i peccati attuali non bastavano a spiegare l'universalità della morte, non avrebbe potuto riferirsi, con maggior efficacia, alla morte dei bambini, evidente effetto non di peccati personali ma della trasgressione di Adamo? Se l'Apostolo non vi è ricorso ([25]), vuol dire che nei peccati degli

([24]) Cfr. S. Lyonnet, *Le péché originel et l'exégèse de Rom*. 5, 12-14, in « Rech. Sc. Rel. » 1956, pp. 76-77, dove l'argomento è trattato con forza convincente. La morte « violenta » è comminata, per es. all'adulterio (*Lev*. 20, 10; *Deut*. 22, 22); la morte « anticipata » colpisce, per es. il figlio adulterino di David (*II Sam*. 12, 13 ss.).

([25]) E' nota l'esegesi contraria di S. Agostino, e, dopo di lui, della maggioranza dei teologi medioevali e di molti moderni. Se noi affermiamo che l'Apostolo considera il caso degli adulti, ciò non vuol dire in nessun modo che egli escluda positivamente o solo indirettamente il riferimento ai bambini, ma solo che la questione della responsabilità e della sorte spirituale di questi ultimi sembra esulare del tutto dalla sua prospettiva. Però i bambini, se non sono oggetto di trattazione diretta, rientrano nel ragionamento dell'Apostolo. Infatti negli adulti i peccati attuali sono resi possibili dalla ἁμαρτία, debolezza radicale preesistente fin dalla nascita. Perciò il Concilio di Trento, con tutta la Tradizione, non ha tradito, bensì esplicitato il pensiero paolino, quando afferma la necessità del Battesimo dei bambini, basandosi sul nostro testo. Infatti « dalle affermazioni dell'Apostolo si può legittimamente concludere, con tutta la Tradizione, che anche i bambini sono in qualche modo raggiunti da questa condanna, perchè la forza del peccato (ἡ ἁμαρτία) introdotta nel genere umano dalla trasgressione di Adamo che conduce *necessariamente* (a differenza della concupiscenza) tutti gli uomini a opporsi personalmente a Dio quando diventano capaci di responsabilità personali, esiste in essi prima che facciano uso di questa libertà, opponendoli perciò *fin d'allora* a Dio. Questa condizione ereditata da Adamo può chiamarsi analogicamente uno « stato di peccato », perchè proviene dal *peccato personale* di Adamo e conduce necessariamente a commettere *peccati personali* »

adulti, che soli occupano lo sfondo della sua prospettiva storica, egli ha visto qualcosa di più e di diverso da uno stato di innocenza o di incoscienza morale, in cui il peccato, materiale ma non formale, non impegnerebbe la responsabilità ([26]).

II) Se invece si considera il principio suddetto come una *obiezione* ([27]), introdotta dall'avversativa δέ, che Paolo rivolge a se stesso, e il v. 14 come una *risposta* all'obiezione (ἀλλά è una particella usata ordinariamente dopo una preposizione negativa), allora il filo del ragionamento non è spezzato, ma ribadisce la dottrina del v. 12, giustificandola storica-

(S. Lyonnet, *Les sens de πειράζειν en Sap.* 2, 24 *et la doctrine du péché originel,* in « Biblica » 1958, pag. 34. Cfr. anche M. Flick, *Il dogma del peccato originale, ecc.,* in « Problemi e orientamenti », pag. 118-19; e *Lo Stato di peccato originale,* in « Gregorianum » 1957, pp. 299-309).

L'uomo eredita questa forza di peccato fin dalla nascita, come del resto dirà equivalentemente S. Paolo in *Eph.* 2, 3: « Eramus natura (φύσει) filii irae », cioè « figli di collera fin dalla nascita » o « filii gehennae » secondo la Vetus Latina (Cfr. J. Mehlmann, *Natura filii irae. Historia interpretationis Eph.* 2, 3 *eiusque cum doctrina de peccato originali nexus,* Romae 1957). Dalle stesse affermazioni dell'Apostolo si può anche legittimamente concludere che la pena riservata ai bambini morti col solo peccato originale non è la stessa di quella riservata ai peccatori adulti. La dottrina del Limbo riceve quindi una solida base scritturistica. Sulle più recenti discussioni intorno al Limbo cfr. Renwart, *Le baptême des enfants et les Limbes,* in « Nouvelle Revue Théol. » 1958, pp. 449-467 (con abbondante bibliografia).

([26]) Sarebbe inopportuno, per avallare, prima di Mosé, l'esistenza di una umanità senza peccato appunto perchè senza legge, riportarsi a *Rom.* 7, 7 ss., dove secondo alcuni (Benoit, Huby) nei vv. 7 e 9a (« Ora io vivevo una volta, *senza la Legge* ») si parlerebbe di una prima tappa nella storia della salvezza, cioè *prima della Legge,* quando l'uomo sarebbe stato incapace di « peccare sia materialmente sia formalmente » (Huby, p. 241, nota 3). Il testo si presta a discussione, ma la soluzione proposta non sembra la più felice. Preferiamo la spiegazione *teologica* o *scritturistica* (proposta dal P. Lagrange, Lyonnet): l'Apostolo con allusioni molteplici al peccato di Adamo ed Eva nel paradiso terrestre, si proporrebbe di determinare il ruolo essenziale della Legge che non è quello di giustificare, ma di permettere all'uomo peccatore di prendere coscienza del suo peccato.

Per una informazione più ampia, vedi Huby-Lyonnet, *Epître aux Romains,* pp. 601-604.

L'opinione, comune tra gli scrittori antichi, che il v. 13b parli di una non-imputazione *presso gli uomini,* oggi non è ammessa più da nessuno, e tutti ritengono trattarsi di una non-imputazione presso Dio. Per la posizione singolare del Dubarle, cfr. più avanti, p. 544.

([27]) Accogliamo l'interpretazione del Lyonnet, *Le péché originel ecc.,* pp. 82-83, dove si dimostra che i vv. 13-14 sono grammaticalmente e dottrinalmente una *obiezione* ed una *risposta.* La posizione del Lyonnet è accettata pienamente da G. Lafont, *art. cit.,* p. 500.

mente su base biblica. L'Apostolo, cioè, risolve l'obiezione, presentata dal principio di retribuzione, non con un altro principio, come pure avrebbe potuto fare, richiamandosi a *Rom.* 2, 12-14, ma invoca la testimonianza dei fatti, davanti ai quali ogni gioco dialettico deve cedere. Aprendo infatti la Bibbia si constata che nell'età tra Adamo e Mosè il peccato ha menato strage, provocando la morte, eterna separazione da Dio. Anzi, è l'età in cui la morte « ha regnato » (il verbo ἐβασίλευσεν ha qui, come in genere altrove nel N.T., senso enfatico e solenne). Sono incorsi in questa « morte » tutti coloro che in qualunque modo hanno peccato, anche se il loro peccato non può considerarsi « trasgressione » di un precetto dato sotto pena di morte, come ad Adamo. Dunque, non è affatto necessario « peccare ad imitazione della trasgressione di Adamo » per incorrere il castigo della morte fisica, ma sopratutto eterna. L'obiezione si rivela superficiale e cade così di fronte alla realtà storica. Troviamo, dunque, riaffermata qui la doppia causalità enunciata al v. 12: da una parte, la forza del peccato (ἡ ἁμαρτία) introdotta dalla trasgressione di Adamo, che produce una debolezza radicale in tutti i discendenti, ponendoli in uno stato di necessaria separazione da Dio (prescindendo dalla redenzione di Cristo); dall'altra, i peccati individuali che, prolificando necessariamente sulla radice corrotta, ratificano quello stato e lo aggravano. Sembra così dimostrato che i vv. 13-14 prolungano la dottrina del v. 12, fornendo ad essa una base storica irrefutabile ([28]).

I vv. 12-14 *alla luce del V.T. e della letteratura giudaica.*

L'interpretazione proposta, se rispetta l'armonia del testo, si raccomanda sopratutto per il contesto remoto con il quale sembra avere sorprendenti punti di contatto. S. Paolo

---

([28]) Anche S. Agostino, commentando il v. 14, interpreta il regno della morte come morte spirituale consumantesi nella morte eterna (fatta astrazione dalla grazia di Cristo): « Regnum enim mortis vult intellegi, quando ita dominatur in hominibus *reatus peccati*, ut eos ad vitam aeternam, quae vere vita est, venire non sinat, *sed ad secundam etiam, quae poenaliter aeterna est, mortem trahat.* Hoc regnum mortis

del resto, come è comunemente ammesso, non vuole « rivelare » una dottrina nuova, ma, partendo dal fatto da tutti riconosciuto dell'universalità della caduta, argomenta a favore della universalità della redenzione apportata da Cristo ([29]). Il V.T. e specialmente la letteratura giudaica apocrifa rilevano, *sul piano storico,* l'irrompere e il progredire del male nel mondo. Il N.T. si fa eco di questa visione pessimistica, per proiettarvi la luce di Cristo.

a) *Il Vecchio Testamento.*

Le pagine del V. T. spirano un senso acuto del peccato e della universalità della corruzione umana. Esse insegnano o insinuano che tutti sono peccatori.

Genesi 2-3, sotto un linguaggio popolare e immaginoso, contiene i punti essenziali relativi alla grazia e al peccato: elevazione gratuita allo stato soprannaturale con i doni preternaturali annessi, la perdita di questo stato attraverso il peccato, la condizione di decadimento e di morte lasciata in eredità ad ogni uomo ([30]). E' dunque quì insegnata la dottrina di un peccato originale, e non solamente di una decadenza o miseria originali. Rispetto al *Genesi*, S. Paolo forse non ha rivelato qualcosa di nuovo, ma « semplicemente formulato astrattamente ciò che *Genesi* descriveva in modo concreto... Il vecchio narratore ha presentito ciò che Paolo è il primo a saper esprimere chiaramente » ([31]). Il seguito del libro descrive lo stato di miseria morale dopo il primo peccato: progressivo allontanamento da Dio e moltiplicazione delle colpe (il primo omicidio - la prima poligamia - il diluvio - la torre di Babele - la distruzione della Decapoli) ([32]).

---

sola in quolibet homine destruit gratia Salvatoris... Ergo in omnibus regnavit mors ab Adam usque ad Moysen *qui Christi gratia non adjuti sunt,* ut in eis regnum mortis destrueret » (*De peccatorum meritis et remis.,* P.L. 44, 116).

([29]) F. Prat, *La Teologia di S. Paolo,* I, p. 209.

([30]) Cfr. A. Vaccari, *Il soprannaturale in Gen.* 2-3, in « Questioni Bibliche », I, Roma 1949, pp. 184-201, specialmente pp. 195-198.

S. Lyonnet, *De peccato et redemptione,* I, Romae 1957, pp. 29-37. Per una visuale più teologica ed apologetica del racconto genesiaco e delle sue conseguenze, vedi M. M. Labourdette, *Le péché originel et les origines de l'homme,* Paris 1953.

([31]) A. M. Dubarle, *Le péché originel dans S. Paul,* in « Rev. Sc. Phil. et Théol. » 1956, p. 234.

([32]) Cfr. J. Guillet, *Temi biblici,* Milano 1954, pp. 142-155; S. Lyonnet, *De peccato et redemptione,* I, pp. 33-34; E. Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament,* 1955, pp. 227-230; A. M. Dubarle, *Le péché originel dans la Genèse,* in « Rev. Bibl. », 1957, pp. 20-33.

Accenniamo agli altri testi, comunemente invocati in argomento: *Miserere,* 7 ([33]); *Sal.* 57, 4; *Job.* 14, 4. In essi però la riflessione teologica è prevalente: si constata cioè la nativa fragilità e corruzione dell'uomo senza inquadrarle in una sequenza di periodi storici, e senza collegarle col primo peccato. Da questi testi, comunque, come da tutto il V. T., si può concludere che i giudei, specialmente i più pii, erano coscienti di appartenere ad un popolo peccatore, se non formalmente a causa del peccato di Adamo, almeno in forza dei peccati dei Padri, e in genere del proprio popolo; cfr. *Is.* 6, 5.

Il testo che per il primo riconnette in modo chiaro il comune stato di miseria morale alla causalità di Adamo è *Sap.* 2, 24. E' il testo canonico più vicino a *Rom.* 5, 12 ss., e sembra certo che l'Apostolo interpreti il racconto del Genesi attraverso il testo della *Sapienza*, da cui, come abbiamo visto, dipende anche letterariamente ([34]).

b) *Il Nuovo Testamento.*

In un articolo acuto ([35]), il P. Dubarle ha sottoposto ad esame alcuni testi di *Matteo*: 19, 4-5 (la « durezza del cuore » σκληροκαρδία, e l'integrità primitiva); 13, 24-43 (Parabola della zizzania); e del Vangelo di *S. Giovanni*: 3, 5-6 (carne e spirito); 8, 41-44 (il diavolo, padre dei Giudei, omicida fin dal principio). Da questi diversi testi il Dubarle deriva suggestioni sull'innocenza originale perduta a causa di Adamo (« *ad initio autem non fuit sic* », *Matteo* 19, 9) e del Serpente (*Jo.* 8, 44). Riferiamo la conclusione, molto significativa: « Il Vangelo offre in filigrana, più che alla superficie del testo, i lineamenti essenziali della dottrina del peccato originale. Per opera del diavolo uno stato primitivo di innocenza è stato perduto. Attualmente l'uomo, ricevendo la

---

([33]) A. FEUILLET, *Le verset 7 du Miserere et le péché originel,* in « Sciences Religieuses. Recherches et Travaux » (= Rech. Sc. Rel.) 1944, pp. 5-26; J. GUILLET, *Le Psaume Miserere,* in « La Maison-Dieu » 1953, pp. 56-71; S. LYONNET, *Quaest. in Ep. ad Rom.,* I, pp. 213-214.

L'uomo, secondo il Salmo Miserere, è nella colpa fin dalla nascita, per la stessa sua origine umana. Questo *stato* peccaminoso (non si tratta di sola inclinazione al peccato) si elimina soltanto con una nuova creazione (« cor mundum crea in me, Deus »). Non c'è riferimento al peccato di Adamo, ma non siamo lontani dal peccato originale *originato.*

([34]) Un'allusione al primo peccato si ha anche in *Eccli.* 25, 23, ma nella persona di Eva (cfr. 2 *Cor.* 11, 3; 1 *Tim.* 2, 14 e, implicitamente, *Rom.* 7, 11). Inoltre, a differenza di *Sap.* 2, 24, la morte proveniente da Eva è nella mentalità dell'Ecclesiastico, tradizionalista in escatologia, prevalentemente fisica.

([35]) A. M. DUBARLE, *Le péché originel dans les suggestions de l'Evangile,* in « Rev. Bibl. » 1958, pp. 603-614.

vita di una stirpe divenuta carnale, contrae una certa impurità, è affetto da durezza di cuore, è sottomesso alla morte...

S. Paolo non farà che esprimere questo insegnamento in un linguaggio più preciso ed aggiungere un riferimento espresso ad Adamo, assente nel Vangelo » [36].

c) *La letteratura giudaica.*

A differenza del V.T., la letteratura giudaica non canonica rileva con grande insistenza la *causalità di Adamo* rispetto alla rovina morale e fisica dei suoi discendenti [37].

Tralasciando numerosi apocrifi che pur offrono un positivo contributo in materia [38], ci limitiamo al *IV Libro di Esdra* [39], Nel Cap. 3 di *Rom.* 5, 12 ss. L'anonimo autore del libro descrive l'invasione del peccato e della morte nel mondo in seguito alla caduta di Adamo, distribuendola in quattro periodi:

1) Il primo periodo (vv. 4-7): *la trasgressione nel Paradiso terrestre* che provocò la morte ad Adamo e a tutti i suoi discendenti. « Instituisti in eum mortem et in generationes ejus ». Cfr. *Rom.* 5, 12, dove evidentemente S. Paolo allude ai fatti del Paradiso terrestre.

2) Il secondo periodo (vv. 7-16): *da Adamo alla Legge mosaica* (esattamente come *Rom.* 5, 13-14). E' caratterizzato dalla punizione del diluvio (« sicut Adae mors ita et his diluvium ») e dall'accrescimento del male anche dopo il castigo (« coeperunt impie agere *plus quam priores*). (Cfr. *Rom.* 5, 14: « Sed *regnavit mors* ab Adam usque ad Moysen »).

3) Il terzo periodo (vv. 17-22): da *Mosè a Davide* (cfr. *Rom.* 5, 20-21, che include anche il quarto periodo di Esdra). Il dono della Legge non produce i frutti desiderati, perchè insidiata e resa inefficace dal « Cor malignum », il quale rinnova la sconfitta di Adamo e costi-

---

(36) *Ibidem*, p. 610.

(37) Sulle idee del Giudaismo intorno al peccato originale, vedi G. BONSIRVEN, *Il Giudaismo palestinese ai tempi di Gesù Cristo*, Torino 1950, pp. 71-74.

(38) *Vita di Adamo e di Eva*, c. 44 (Eva); *Apocalisse di Mosè*, cc. 10; 20; 32 (Eva); *Apocalisse di Baruch*, cc. 18; 48, 42-46; 54, 13-19; 56, 5-6) (Adamo). Vedi i riferimenti in S. LYONNET, *Quaestiones in Ep. ad Rom.*, I, pp. 216-219.

(39) Secondo i critici l'opera fu compiuta verso la fine del 1° sec. dopo Cristo, S. Paolo quindi non ne dipende letterariamente. Ma tale fatto accresce il valore dell'accostamento, perchè dimostra che i due autori sono rappresentanti di una comune mentalità giudaica. Ampia trattazione, con riferimenti di testi, in S. LYONNET, *Quaest.*, pp. 219-224. Cfr. anche J. GUILLET, *Temi biblici*, p. 141, nota 65.

tuisce una « costante malattia ». « Sed non abstulisti ab eis cor malignum ut lex tuta faceret in eis fructum. Cor enim malignum bajulans ([40]), primus Adam transgressus et victus est et item omnes qui ex eo nati sunt. Et facta est *permanens infirmitas*: in corde populi lex simul cum radice mala; *et discessit bonum et mansit malum* ».

4) Il quarto periodo (vv. 23-27): *da Davide in poi.*

La costruzione del Tempio e l'offerta dei sacrifici non ha impedito il rincrudire del male e di agire ad imitazione di Adamo: « Sed deliquerunt habitantes civitatis, *in omnibus facientes sicut fecit Adam et omnes generationes ejus: utebantur enim et ipsi corde maligno* ».

Trascriviamo altri testi che insistono sullo stesso insegnamento:

4, 30 ss. « Granum seminis mali seminatum est in corde Adae ab initio et quot fructus impietatis germinavit usque nunc et germinabit usque dum veniat messis...! ».

7, 116-119: « Melius erat terram non produxisse Adam, vel cum produxisset coercuisse eum ut non peccaret. Quid enim prodest homini in praesenti vivere in tristitia et *mortuos* expectare punitionem? *O tu quid fecisti Adam? si enim tu peccasti, non est factus solius tui casus sed et noster, qui ex te advenimus.* Quid enim prodest nobis si promissa est *immortalis vita*, nos autem *mortalia opera* egimus? ».

Si noti come ad ogni periodo torni la stessa affermazione: il male invece di diminuire, cresce e si approfondisce. E' la stessa visuale di S. Paolo, il quale, dopo aver ricordato il peccato di Adamo (I periodo), caratterizza la condizione umana successiva come « l'impero della morte » (II periodo), e considera la Legge come un mezzo per « moltiplicare » ulteriormente i peccati (III periodo).

Per aver trascurato questi sorprendenti paralleli di prospettiva,

---

([40]) La questione, se il « cor malignum » sia stato creato con Adamo e quindi causa del peccato, o invece sia solo effetto del primo peccato, è discussa fra i competenti. Nel primo senso vedi J. Mazerski, *Libri IV Esdrae doctrina hamartologica*, in « Verbum Domini » 1933, specialmente p. 361. Nel secondo senso vedi S. Lyonnet, *Quaest.*, pp. 222-224; W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism, Some Rabbinic Elements in Pauline Theology*, Londres 1948, il quale traduce *IV Esdrae* 3, 21: « The first Adam *clothed himself* with the evil heart and transgressed ». Qualunque traduzione si adotti, non bisogna dimenticare la forza del contesto che insistentemente ritorna sulla colpevolezza di Adamo e sull'influsso da questi esercitato su tutti i suoi discendenti.

Anche i *Documenti di Qumrân* presentano una visione pessimistica del mondo. Il peccato è concepito come uno stato di ribellione collettiva, e come una potenza satanica che spinge i figli delle tenebre e di Belial al male. Cfr. I. de la Potterie, *Le péché c'est l'iniquité* (1 *Jo.* 3, 4), in « Nouv. Rev. Théol. » 1956, pp. 788-790.

gli esegeti hanno potuto designare l'età da Adamo a Mosè in quel modo anodino visto sopra ([41]).

Anche se in *IV Esdra* non troviamo affermata la partecipazione degli uomini al peccato di Adamo, e pur riconoscendo che la dottrina del peccato originale non raggiunge la chiarezza di *Rom.* 5, 12 ss., tuttavia la *causalità* del peccato di Adamo è posta in tale rilievo da apparire, nonostante la responsabilità individuale di ciascuno, come la ragione di tutta la miseria fisica e morale cui soggiace il popolo eletto e tutto il genere umano. Se il « cor malignum » è la causa prossima di questa miseria, il peccato di Adamo ne è la causa remota e fondamentale. (Cfr. nota 40).

Sembra dunque convalidata l'interpretazione proposta: i peccati personali (ἥμαρτον) furono la avverata condizione (ἐφ' ᾧ) che permisero alla forza del peccato (ἡ ἁμαρτία) di instaurare il regno della morte (θάνατος), intesa come morte fisica, ma sopratutto come definitiva separazione da Dio. Morte necessariamente promanante in ultima analisi dal peccato introdotto da Adamo, e irreparabile, fuori della prospettiva di Cristo. Dire, perciò, col P. Dubarle che qui l'Apostolo alluda ad un tipo speciale di peccato implicante « un atto oggettivamente cattivo che comporta una vera separazione da Dio e che ha come conseguenza la morte, ma che, tuttavia, non contiene colpevolezza soggettiva e non cade quindi sotto i colpi della divina giustizia » ([42]), vuol dire trascurare l'apporto chia-

---

([41]) Ultimo il Leenhardt. Per non aver visto l'importanza di tali raffronti, egli crede lecito, anzi necessario, attenuare la portata della prospettiva cronologica (pur riconoscendo che l'età « da Adamo a Mosè » è concepita in un quadro cronologico), per postulare una prospettiva prevalentemente logica, riguardante categorie di uomini in diverse situazioni, piuttosto che in situazioni propriamente successive. La ragione sarebbe che Paolo fa della Teologia più che della Storia, *op. cit.*, p. 85, nota 2. Pur ammettendo, come è doveroso, che qui la Storia è in funzione della Teologia, si deve sottolineare che attenuare il quadro storico significa attenuare la portata teologica, corroborata appunto dalla moltiplicazione dei peccati attuali, indice della profonda ferita inferta dal peccato del primo uomo.

([42]) A. M. Dubarle, *Le péché originel dans S. Paul*, p. 227. « Se delle azioni cattive provocavano allora la morte, ciò non era necessariamente in virtù della malizia volontaria, talvolta inesistente, di coloro che le compivano, ma in virtù della perversità oggettiva di questi atti, effetto ultimo della disobbedienza di Adamo sul genere umano », *ibidem*, p. 229.

rificatore offerto dal parallelismo letterario sopra richiamato, il quale afferma decisamente la piena responsabilità degli adulti da Adamo in poi. Bisogna tuttavia notare che la posizione del Dubarle segna un avvicinamento a quella nostra in quanto attenua il rigido atteggiamento di molti moderni.

S. Paolo non avrebbe mai ammesso che i giudei, prima della Legge, abbiano potuto sfuggire al divin giudizio. Se per i pagani bastava la sola legge naturale, perchè non per i giudei? Del resto riservare la non-imputazione dei peccati ai soli antenati del popolo ebraico, come suppone il Dubarle, e non estenderla anche ai pagani, non sembra conforme al testo paolino che parla di « tutti ».

Per quanto fosca possa apparire la visione di un mondo in preda al peccato e alla morte, essa interessa l'Apostolo solo per contrapporvi la luce promanante da Cristo. Quello che importa a S. Paolo è affermare il potere del Salvatore contro il peccato, e la ricchezza sovrabbondante della redenzione. E' la figura di Cristo che domina il quadro; da essa la persona di Adamo desume il suo pieno significato storico, come il tipo dall'antitipo: *Qui est forma futuri* [43].

A differenza degli Apocrifi, che non trovano via di soluzione alla visione pessimistica della storia, S. Paolo riscatta quella visione nell'ottimismo gioioso della vittoria di Cristo.

Il mistero del peccato originale deve essere considerato precisamente alla luce del mistero della Redenzione.

([43]) Il LAFONT, *art. cit.*, p. 502, argomentando dal participio μέλλοντος pensa che S. Paolo consideri qui il Cristo della Parusia, il KYRIOS della gloria futura. Forse non è necessario seguirlo; è molto meglio interpretare μέλλοντος relativamente alla figura che verrà, più che al tempo futuro contrapposto a quello presente. Anche se si volesse ammettere un'allusione al Cristo della Parusia, questa non va presa in senso esclusivo, perchè secondo l'Apostolo, i credenti già partecipano alla vita del Risorto. Torneremo più avanti sull'argomento.

Sezione seconda: *vv.* 15-21 ([44])

Abbozzato alla fine del v. 14, il contrasto tra i due Adami viene sistematicamente sviluppato nei versi seguenti con antitesi nervose e scottanti, che celebrano il trionfo della grazia sul peccato, della vita sulla morte. Il regime instaurato dalla colpa di Adamo è opposto al regime instaurato dall'opera di Cristo. Se la figura di Adamo spiega l'universalità del peccato e della morte, la figura di Cristo a più ragione spiega l'universalità della giustizia e della vita. « Una umanità nuova è creata in Cristo, perchè una nuova solidarietà si è inserita nella storia degli uomini... la nuova personalità corporativa creata in Cristo » ([45]).

Il Verso 15

L'antitesi è fra la trasgressione di Adamo (παράπτωμα) e l'opera redentiva di Cristo (χάρισμα). Se la colpa del primo provocò la morte de « i molti » (οἱ πολλοί non si oppone alla totalità, ma all'unità), la benevolenza di Dio, manifestantesi nella gratuità della redenzione, supera vittoriosamente gli effetti del peccato. Anche qui, come al v. 12, la morte ἀπέθανον va intesa in senso totale, includente, oltre la morte naturale, la privazione della salvezza.

Il verso 16

Le conseguenze degli atti dei due Adami vengono maggiormente determinate. La « condanna » (κατάκριμα) è la pena della morte eterna che incombe su tutti gli uomini; morte

---

([44]) Tutta la seconda sezione è stata oggetto di particolare trattazione nell'articolo citato di G. LAFONT, *Sur l'interprétation de Rom. V,* 15-21, in « Rech. Sc. Rel. » 1957, pp. 481-513. Giustamente il LAFONT pone l'accento sulla figura del Cristo glorioso e sul carattere escatologico della « vita ». Ma l'aspetto esclusivamente escatologico riconosciuto alla « vita » è eccessivo, e non sembra conservare al vocabolario dell'Apostolo tutta la sua ricchezza di significato, come cercheremo di dimostrare.

([45]) LEENHARDT, *op. cit.,* p. 85. La citazione esprime bene il pensiero di S. Paolo, anche se nella mente dell'autore quel pensiero non venga attinto integralmente; cfr. nota 4.

non solamente futura ma già operante, in quanto la forza del peccato ereditata da Adamo si manifesterà necessariamente nei peccati personali, veicolo della morte eterna.

Parallelamente la giustificazione (δικαίωμα) è una forza da Cristo comunicata, che condurrà i giustificati alla salvezza eterna. Se non che, l'opera di Cristo è molto più efficace nel bene di quella che fu l'opera di Adamo nel male. Infatti, oltre a riparare la debolezza radicale indotta da Adamo, elimina anche i peccati personali (« ex multis delictis ») costituenti un quid unum col peccato di Adamo e manifestandone la causalità.

I versi 17-18

S. Paolo argomenta *a minori ad majus,* secondo il procedimento rabbinico. Se la trasgressione di Adamo ha permesso alla morte (in senso totale) di dominare incontrastata nel genere umano, quanto più i credenti in Cristo regneranno nella vita, della quale la giustificazione attualmente posseduta è pegno infallibile. E' evidente la connotazione escatologica di « morte », perchè contrapposta alla « vita », il cui significato escatologico non è messo in dubbio da nessuno. Questa « vita » (eterna) opposta alla « morte » (eterna), corrisponde alla nozione di « salvezza » esposta in *Rom.* 5, 9-10. L'aspetto escatologico nella nozione di « vita » non è però esclusivo. La « vita » include tutto il processo redentivo che parte dalla « giustificazione » e culmina nella risurrezione dei corpi. Se, conseguentemente, il verbo βασιλεύσουσιν non può essere preso come un semplice futuro logico, riguardante i fedeli che lungo il corso dei secoli parteciperanno al mistero pasquale del Risorto, ma come un futuro escatologico aperto sul giorno della Parusia, quest'ultimo aspetto non è tuttavia esclusivo. Se è legittimo affermare che il v. 17 segna un approfondimento sul verso 15, in quanto prolunga lo stato attuale della giustificazione nella dimensione escatologica della « salvezza » e della vita gloriosa, bisogna anche aggiungere

che la vita e la salvezza sono in qualche modo già in via di realizzazione, come sembra anche suggerire il participio presente λαμβάνοντες. Già attraverso la fede e il battesimo la vita inizia, per fruttificare e consumarsi nella gloria.

E' ciò che insinua chiaramente il v. 18. L'atto giusto di un solo uomo dà la « giustificazione della vita »; cioè, non solo « una giustificazione che *otterrà la vita* » (Lafont), ma che *già* dà la vita, ossia la partecipazione al Cristo risorto, inizialmente in questa terra, perfettamente dopo la risurrezione (cf. 6, 11) - ([46]).

Il verso 19

L'antitesi dei due Adami è formulata attraverso un parallelismo rigoroso per chiarezza dottrinale e per completezza sintattica (protasi-apodosi). L'opposizione, dalle conseguenze provenienti dagli atti dei due capostipiti, risale ora alle stesse persone nel loro comportamento storico, cioè agli atti stessi che sono all'origine delle due economie: disobbedienza di Adamo, obbedienza di Cristo. La disobbedienza del primo fissa (κατεστάθησαν) il genere umano in una condizione peccatrice alla quale si oppone, superandola e riscattandola, la condizione di giustizia stabilita da Cristo. Il termine « peccatori » (ἁμαρτωλοί) sembra implicare anche un riferimento ai peccati personali, dal momento che S. Paolo in ta la pericope ha di mira gli adulti ([47]). Il verbo κατεστάθησαν

([46]) *In justificationem vitae*: « Ci parla della giustificazione che introduce alla vita divina; ma si sa quanto siano strettamente allacciati l'uno all'altro l'aspetto attuale e l'aspetto escatologico della vita (ζωή) nella teologia dell'Apostolo, LEENHARDT, *op. cit.*, p. 86. Δικαίωμα = atto giusto. Senza eccezionale, esigito forse dall'allitterazione, cfr. SCHRENK, *Th. WW. zum N. T.*, II, p. 226.

Commentando questo versetto, il P. Huby esprimeva in termini chiari l'esegesi da noi proposta già per i vv. 12-14: « la condanna è la pena di morte e della morte eterna. Essa pesa su tutti gli uomini, perchè in tutti, fin dalla nascita, abita una forza di peccato ereditata da Adamo, che se non è sormontata da una potenza più forte, si affermerà in atti e li condurrà alla perdizione eterna » (*Epître aux Rom.*, 1ª ed., p. 197).

([47]) Esagera il MEINERTZ quando sembra escludere qualunque riferimento ai peccati personali nel termine « peccatori »: « Die persönlichen Sünden scheinen in dieser Betrachtung also völlig aus », *Thelogie,* II, p. 29.

mette l'accento sulla *condizione* permanente derivata ai figli di Adamo dal primo peccato; afferma quindi uno *stato* universale di peccato, strettamente connesso con l'atto di Adamo. Non sono comunque esclusi i peccati attuali, *frutti* del peccato di Adamo, poichè procedono dalla condizione peccatrice da quello introdotta, e nello stesso tempo la confermano, la ratificano e l'aggravano. La dottrina del peccato originale è qui formulata con tutta chiarezza. Il v. 19 ed il v. 12 si illuminano a vicenda e si accordano sullo stesso insegnamento ([48]).

Un ,po' di difficoltà presenta il verbo κατασθήσονται, perchè sembra proiettare nel futuro la realtà della giustificazione (δίκαιοι), come in parte intenderebbero i Protestanti. Ma, in contrario, presso S. Paolo la « giustificazione », come la riconciliazione, a differenza della « vita » e della « salvezza », è intesa sempre come pienamente attualizzata, senza nessuna colorazione escatologica, almeno nella lettera ai Romani: *Rom.* 5, 1 δικαιωθέντες; 5, 9 δικαιωθέντες νῦν... σωθησόμεθα; cfr. 5, 10 κατελλάγημεν - καταλλαγέντες σωθησόμεθα ἐν τῇ ζωῇ ; 5, 11 νῦν καταλλαγὴν ἐλάβομεν.

Il verbo κατασθήσονται non può essere dunque preso per un futuro escatologico, bensì temporale. L'Apostolo, infatti, non solo considera l'aspetto *oggettivo* dell'opera di Cristo (come in *Rom.* 5, 1. 9-11), ma mette in rilievo anche l'aspetto *soggettivo* della giustificazione, considerando tutti coloro che ne parteciperanno attraverso i secoli con la fede e il battesimo. Già nel v. 15, come abbiamo visto, pur prevalendo l'aspetto oggettivo, appare anche quello soggettivo (λαμβάνοντες)

S. Paolo distingue, ma non separa i due aspetti (cfr. 2 *Pt.* 1, 8; *Jac.* 4,4).

([48]) Non vi è dunque nessuna incompatibilità tra il v. 19 e l'esegesi da noi data del v. 12, come sembra insinuare il P. Gächter, in « Zeit. Kath. Theol. » 1958, p. 349.

I Versi 20-21

Interrompendo l'antitesi tipologica tra i due Adami, S. Paolo riprende la visuale storica del regno del peccato, in continuità dei vv. 13-14 e conformemente a IV Esdra. Il parallelismo antitetico sembra spostarsi ora tra Cristo e la Legge, senza dimenticare del tutto quello tipologico, che è ancora soggiacente nel v. 21.

L'Apostolo mostra nell'economia della Legge mosaica (cfr. il 3° periodo di Esdra) un elemento che ha maggiormente favorito l'invasione del peccato. L'esigenza della Legge non poteva che mettere in luce l'impotenza degli uomini e consolidare quindi il regno della morte totale, perchè fosse dato il massimo rilievo alla necessità della Grazia.

Per stornare gli uomini dal peccato non era sufficiente segnalare loro la giustizia; bisognava rinnovare il loro essere in profondità. La Legge fu, perciò, introdotta non come una economia di salvezza, ma al di là, « al di fuori » (παρεισῆλθεν) di questa. Il suo scopo non era di salvare, ma di illuminare. « Il terribile malinteso che ha condotto Israele alla catastrofe consiste in aver pensato che la Legge sia uno strumento di salvezza » ([49]).

L'economia della Legge moltiplica la trasgressione (παράπτωμα , v. 20), mettendo in opera la forza del peccato ereditata da Adamo, e costringendola a rivelarsi. Anche nei vv. 20-21 l' ἁμαρτία è dunque la forza malvagia personificata, ma include anche i peccati attuali, dato il parallelismo con παράπτωμα del v. 20. Anzi le colpe personali sembrano maggiormente sottolineate, a causa del contesto riguardante gli adulti (cfr. anche *Rom.* 6, 1. 13 ecc.). Questi peccati instaurano il regno della morte, che è separazione definitiva da Dio. La « morte » agisce, infatti, già in questa vita, poichè la potenza di peccato ricevuta da Adamo porta *necessariamente* gli adulti ad optare per il male, contro Dio, ed è *irreparabile,* astraendo dalla

---

([49]) Leenhardt, *op. cit.,* p. 87.

grazia di Cristo (cfr. Nota 25). Situazione tragica e disperata (cfr. gli Apocrifi), da cui l'uomo non può evadere da solo, e che, senza Cristo, troverebbe nella dannazione eterna, conseguente al decesso fisico, la sua ineluttabile consumazione (cf. *Rom.* 7, 24-25).

Il cerchio, che l'uomo non poteva assolutamente spezzare, è infranto da Cristo, la cui salvezza è *dono* (χάρις) immeritato, perciò più generoso. La « vita eterna » (εἰς ζωὴν αἰώνιον) nel v. 21 ha evidentemente una portata escatologica, e riguarda la piena partecipazione alla redenzione di Cristo attraverso la risurrezione dei corpi. Ma, come nei vv. 17-18, l'aspetto escatologico non è esclusivo, quasi che solo l'economia della giustificazione agisca nel tempo presente. Se è certo che la « giustificazione » non ha mai colore escatologico (anche *Gal.* 5,5 non sembra costituire un'eccezione), è anche vero che la « vita » agisce fin dal tempo presente. Come i peccatori sono già sotto il dominio della morte eterna, così i giusti partecipano già alla vita del Cristo risorto e alla salvezza.

Non partecipazione piena e perfetta, come sarà nella Parusia, ma incoativa e in fase di crescita. Questa ambivalenza della nozione di « vita » sembra chiaramente suggerita dagli altri testi della Lettera, specialmente al c. 6.

In 6,4 è perspicuo l'aspetto attuale della « vita nuova » (ἐν καινότητι ζωῆς), considerata, attraverso il simbolismo battesimale, come partecipazione alla risurrezione di Cristo. Partecipazione ribadita nel v. 8 « simul vivemus » (συνζήσομεν), dove probabilmente si tratta della futura risurrezione, ma non in senso esclusivo. In linguaggio scolastico si potrebbe dire: Principalmente e *in recto* è la vita gloriosa, secondariamente e *in obliquo* è la vita di grazia e di fede. I cristiani già nella fase presente devono considerarsi « viventi (ζῶντας) a Dio in Cristo Gesù » (6, 11), e « come da morti, viventi » (ζῶντας): si notino i participi presenti!

Liberati dal peccato, e giustificati, riceviamo già sulla terra la comunicazione della vita gloriosa.

In realtà, tutta la vita cristiana è insieme attuale ed escatologica. Noi siamo già nell'escatologia, aspettiamo cioè l'avvento di Cristo, della cui vita partecipiamo attualmente, nel tempo tra il battesimo e la parusia. Lo stato di giustizia non è che la vita già comunicata, vita sostanzialmente identica a quella gloriosa, differendone solo nel grado e nella misura (cf. *Col.* 3, 3-4).

Tale partecipazione alla vita eterna è condizionata dallo Spirito Santo, dato come primizia del mondo nuovo. Parallelamente, i peccatori sono già votati alla perdizione perchè, privati dello Spirito Santo, fin d'adesso sono sottoposti al dominio del peccato e alla potestà di satana. Sia la vita, come la morte, tendono alla loro ultima e definitiva consumazione.

Il Lafont (*art. cit.*), ha dato un rilievo troppo esclusivo all'aspetto escatologico della « vita », contraddistinta dalla « giustificazione », esclusiva della fase presente. Non sembra, infatti, conservare al vocabolario dell'Apostolo tutte le virtualità di significato. Discutibile pure l'ambivalenza troppo marcata attribuita al termine « morte », che si contrapporrebbe su due piani successivi, rispettivamente: alla « giustificazione », in quanto morte spirituale presente, e alla « vita », in quanto morte eterna e futura. « La morte è combattuta in due stadi: quello della grazia che è attuale, e quello della vita che è definitivo, nel quale soltanto saranno eliminate le conseguenze dannose del peccato di Adamo » (50).

Da quanto abbiamo esposto, sembra più conforme al contesto di *Rom.* 5, 12-21 e al vocabolario paolino prendere la « morte » nel senso pieno di morte totale, che già nel tempo

---

(50) Lafont, *art. cit.*, p. 495. Sulla risurrezione, considerata da S. Paolo non solo come un fatto passato e futuro, ma anche come una realtà presente, vedi le belle pagine di L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de S. Paul*, pp. 65-71.

presente separa definitivamente e irreparabilmente da Dio, se non interviene, beninteso, la grazia di Cristo. Tra la morte nella fase presente e la morte nella fase futura non c'è differenza sostanziale, ma solo accidentale. Come la vita, la morte è già in attività e troverà, dopo il decesso biologico, la sua ultima consumazione.

Non esistono due dimensioni della vita: storica (presente), ultrastorica (futura), condizionate rispettivamente dalla « grazia » e dalla « gloria », come fossero due realtà distinte e successive; bensì una unica dimensione rettilinea, o a spirale, che progressivamente si realizza. Non tanto dunque successione cronologica, e nemmeno complementarietà, ma rapporto endogeno di germe a fruttificazione.

* * *

E' opportuno sottolineare ancora una volta che l'Apostolo considera l'umanità in blocco: prima di Cristo (cioè *fuori* di Cristo), e dopo Cristo, cioè inserita in Cristo. Il parallelismo con Adamo balza così nelle sue proporzioni assolute. Che degli individui singoli abbiano partecipato prima di Cristo alla salvezza, per una applicazione anticipata della Redenzione, non è affatto negato da S. Paolo. La visione di due masse umane potrà forse apparire un po' artificiale rispetto alla storia complessa di ogni singola anima, ma in realtà, anche così, essa conserva tutto il suo valore: senza la grazia di Cristo tutti sono separati da Dio, e gli adulti irreparabilmente condannati alla morte eterna, operante già nella vita presente.

Solo partecipando alla grazia di Cristo è possibile evadere dalla sentenza di condanna e passare, fin da quaggiù, dalla morte alla vita.

L'Apostolo si era proposto di fondare le ragioni della pace che godono i giustificati, e della speranza che li sostiene nell'attesa della parusia (*Rom.* 5, 1-11). La nostra pericope (5, 12-21) dimostra come il Cristo ha distrutto *fin dalla radice* il

regno del peccato e della morte, inaugurando il regno della grazia e della vita: vita che, data come germe e come primizia fin dallo stato presente, avrà la sua consumazione (τέλος) nella parusia, attraverso la resurrezione dei corpi.

CONCLUSIONI

1) Il lavoro di escavazione tentato, sembra con maggior fortuna e con mezzi più scaltriti, dalla più recente esegesi, riafferma con sicurezza l'esistenza della dottrina del peccato originale in *Rom.* 5, 12-21. L'indagine conferma dunque in sede esegetica ciò che il Concilio di Trento ha definito in sede dogmatica. Gli esegeti cattolici, concordi su questo punto fondamentale, divergono sul modo di vederlo enunciato.

2) La maggior parte, sulla scia dei Padri Latini, ritiene affermata nel v. 12c una partecipazione di tutti gli uomini al peccato di Adamo. Gli antichi fondavano questo insegnamento soprattutto nella traduzione della Volgata « in quo »; i più recenti dànno all'inciso lo stesso senso (quia omnes peccaverunt *in Adamo*) in virtù dell'interpretazione che attribuiscono ai vv. 13-14, dove vedono applicata la pena di morte: questa non derivando dalla trasgressione di un precetto positivo e quindi da responsabilità personale, non può essere attribuita se non ad un peccato di solidarietà in Adamo. « Omnes peccaverunt » ingloberebbe dunque le volontà di tutti gli uomini in quella di Adamo. In questa esegesi è espressamente affermata la responsabilità « nel peccato », ma la sola morte di fatto asserita nel v. 14 è la morte « naturale », che incombeva su tutti gli uomini in quel periodo, come del resto in tutti i tempi.

3) Un'altra schiera, cui ci siamo allineati, sulle orme dei Padri greci e in maggior armonia con *Sap.* 2, 24 e con il lessico paolino, riconosce a θάνατος in tutta la pericope 5, 12-21 il

senso di morte totale, operante già nel tempo, e consumantesi, dopo la morte fisica, nello stato di definitiva separazione da Dio. Ma la morte totale, pur essendo conseguenza del peccato di Adamo, si realizza pienamente attraverso i *peccati personali* (ἥμαρτον) che ratificano in ognuno la rivolta del primo uomo. Appunto perchè vedono in θάνατος prevalentemente la morte eterna, essi non hanno più difficoltà di interpretare ἥμαρτον dei peccati personali, i quali permettono a quella di esercitare tutta la sua efficacia.

4) Infatti la particella ἐφ'ᾧ stabilisce una relazione di causalità secondaria e subordinata tra le colpe personali e quella di Adamo, causa primaria, rispetto all'economia della morte totale. Nel v. 12c si affermano due cose: *a*) che i peccati attuali sono la condizione della morte totale (ἐφ'ᾧ); *b*) che questa condizione fu effettivamente realizzata (ἥμαρτον).

5) S. Paolo ha di mira i peccati *degli adulti,* nei quali appunto la morte esercita la sua massima rivelazione (morte totale), come dimostrano la storia delle origini e la stretta analogia con la letteratura giudaica apocrifa, soprattutto con IV Esdra.

6) Per evitare il pericolo di attribuire all'Apostolo l'idea, inammissibile per un giudeo, che l'età fra Adamo e Mosè sia stata un'era di innocenza o di incoscienza morale, oppure che i peccati commessi in quell'epoca non fossero soggettivamente imputabili, anche se implicanti oggettivamente un disordine morale che Dio castigava con la dannazione, è preferibile interpretare le avversative δέ - ἀλλά nei vv. 13-14 alla maniera diatribica, frequente in S. Paolo, di *obiezione* e di *risposta.* Questa interpretazione annulla qualsiasi incompatibilità con il v. 12 e fa progredire il discorso con sviluppo armonico.

7) S. Paolo non dice *come* la forza del peccato (ἡ ἁμαρτία) introdotta da Adamo, venga trasmessa ai suoi discendenti, nè insegna una trasmissione della colpevolezza di Adamo. Non si

tratta cioè di una solidarietà di tutti gli uomini nel peccato *personale* di Adamo, ma nelle conseguenze di esso, in quanto tutti ereditano una natura priva della vita divina e quindi separata da Dio. Questa privazione costituisce ogni uomo in uno stato di inimicizia con Dio fin dalla concezione, e si manifesterà in tutta la sua efficacia nei peccati degli adulti.

Abbiamo qui gli elementi essenziali del peccato originale, come sono proposti dalla dottrina cattolica. Il dogma del peccato originale, infatti, ci obbliga a credere che tutti gli uomini sono in stato di inimicizia con Dio prima di aver posto qualunque atto di libertà personale, in quanto sono figli di Adamo peccatore.

8) La sorte dei *bambini* sembra esulare dalla prospettiva dell'Apostolo. Ma non per questo essi sfuggono alle conseguenze del primo peccato; anzi, per il fatto che la forza del peccato ereditata da Adamo pone tutti in uno stato di debolezza radicale che, senza la grazia di Cristo, porterà necessariamente gli adulti ad opporsi personalmente a Dio quando saranno capaci di atti liberi, è evidente che questa condizione affetti anche i bambini, ponendoli fin dal seno materno in stato di morte spirituale e di inimicizia con Dio. E' però anche chiaro che questo stato non produce in essi le estreme conseguenze provenienti dai peccati personali. Ciò spiega come i bambini abbiano bisogno della redenzione di Cristo, al pari degli adulti, ma anche come, a differenza di questi ultimi, non soggiacciano alle stesse pene. Resta così giustificata anche la dottrina del limbo ed il riferimento espresso che il Tridentino fa dei bambini nel citato decreto, anche se la definizione non intende esaurire tutto il pensiero dell'Apostolo.

9) Il regno della « vita », contrapposto al regno della « morte », non ha solo aspetto escatologico con esclusione di ogni incidenza nella fase attuale, ma è *già presente* nei fedeli in modo incoativo ed imperfetto, in attesa della piena fruttificazione al giorno della parusia. Il giustificato già vive la

vita eterna, depositata in lui, come in germe, dallo Spirito primizia del mondo nuovo, e si avvia progressivamente alla perfetta maturazione della gloria.

10) I vari punti esposti, solo apparentemente sembrano nuovi. Abbiamo visto come essi siano in gran parte conformi all'esegesi dei Padri, soprattutto greci, e come siano in armonia con la dottrina del peccato originale. Essi comunque non pretendono di dare una soluzione definitiva. Anche se non saranno accettati nei singoli dettagli, procureranno, speriamo, ulteriori feconde discussioni tra i competenti, sia esegeti che teologi, per un avvicinamento sempre più sicuro al pensiero dell'Apostolo.

Parafrasi di Rom. 5, 12-21.

12. Ecco perchè come per un solo uomo il peccato, *potenza malvagia personificata che oppone l'uomo a Dio e ne lo separa,* è entrato nel mondo e attraverso il peccato la morte, *che è questo stato di separazione da Dio, in sè definitivo e irreparabile* (*prescindendo dalla grazia di Cristo*), *morte « eterna » o totale di cui la morte fisica è il segno* (*cfr. Sap.* 2, 24). *La morte totale attinge la sua consumazione,* essendosi realizzata la condizione che tutti hanno peccato, *con peccati attuali derivanti dalla debolezza morale instaurata dalla trasgressione di Adamo, aggravata negli adulti dai peccati personali attraverso i quali essi ratificano la rivolta di Adamo.*

13. Di fatti fino alla Legge vi era il peccato nel mondo, *come testimoniano le pagine della storia biblica primitiva. E non vale obbiettare* che il peccato non è imputato quando non vi è legge, *perchè anche prima di Mosè vi era almeno la legge naturale valida non solo per i pagani* (*Rom.* 2, 14-16) *ma per gli antenati del popolo ebraico; inoltre i cosidetti "precetti noachici" obbligavano, secondo l'insegnamento rab-*

binico, tutti gli uomini prima della legge. Ma senza ricorrrere a questi argomenti in sè validi, basta aprire la Bibbia (cfr. pure IV Esdra) *dove si constata che nell'età*

14. da Adamo a Mosè la morte, *in quanto separazione da Dio e privazione della salvezza,* ha regnato anche in coloro che non avevano peccato di una trasgressione simile a quella di Adamo, *tuttavia avevano peccato, condannandosi alla morte totale. L'obiezione, desunta dal principio di retribuzione, s'infrange dunque davanti alla realtà dei fatti che presentano quell'epoca addirittura come un « regno » della morte totale, cioè come un'età in cui, lungi da una vita morale di quasi innocenza o di irresponsabilità, i peccati personali esasperano lo stato di inimicizia con Dio ereditato da Adamo realizzantesi nella morte totale, irreparabile, all'infuori del dono di Cristo. Infatti nel piano salvifico Adamo* è la figura di colui che doveva venire, *cioè di Cristo il quale offre all'uomo impotente a salvarsi da sè, la sua opera di redenzione, come un dono.*

15. Ma non è del dono come della colpa. Se per la colpa di uno solo, i molti sono morti, *privati cioè della salvezza,* a maggior ragione la grazia di Dio e il dono conferito dalla grazia di un solo uomo, G. Cristo, si sono effusi sovrabbondantemente sui molti.

16. E non è del dono come delle conseguenze del peccato di uno solo: il giudizio che viene dopo un solo peccato termina in una condanna, *della morte eterna,* l'opera di grazia che viene dopo un gran numero di colpe *individuali, pullulanti dalla radice infetta trasmessa da Adamo,* termina ad una giustificazione.

17. Se infatti, per la colpa di uno solo, la morte *totale* ha regnato a causa di questo solo uomo, a più forte ragione coloro che ricevono con profusione la grazia e il dono della giustizia regneranno nella vita per il solo G. Cristo. *Vita certa-*

mente escatologica che avrà dopo la parusia la sua piena manifestazione, ma che già si realizza germinalmente nello stato presente, attraverso la grazia e la giustificazione, frutti del battesimo e della fede.

18. Così dunque come la colpa di uno solo ha provocato su tutti gli uomini una condanna, così l'opera di giustizia di uno solo procura a tutti una giustificazione che dà la vita, *fin da adesso, in modo incoativo.*

19. Come infatti per la disobbedienza di un solo uomo i molti sono stati costituiti peccatori, *in quanto ereditano uno stato di peccato e di separazione da Dio e in quanto aggravano questo stato con i peccati personali,* così per l'obbedienza di uno solo i molti saranno costituiti giusti, *non tanto al giudizio ultimo, quanto attraverso la fede e il battesimo con cui lungo i secoli i credenti rinasceranno in Cristo* (*aspetto soggettivo della giustificazione*).

20. La Legge, poi, è intervenuta, *solo dopo la « promessa »* (*Gal.* 3, 17), *e non come fonte di grazia e di salvezza,* perchè si moltiplicasse la colpa; ma dove il peccato si è moltiplicato, la grazia ha sovrabbondato:

21. Così, come il peccato (*originale e attuale*) ha regnato nella morte, *separando da Dio e privando della salvezza,* così la grazia, *principio nuovo opposto a quello preesistente del peccato,* regnerà, per G. Cristo N. S., *già ora* attraverso la giustizia, *che è vita iniziale comunicata dal Risorto e che avrà* nella vita eterna, *cioè nell'ultima fase escatologica la piena maturazione attraverso la risurrezione dei corpi e la gloria divina.*

MSGR. RUDOLPH G. BANDAS

THE REDEEMING WORK OF CHRIST ACCORDING TO ST. PAUL

There are two events in the Saviour's life to which from the very beginning of his missionary preaching St. Paul attributes a special redeeming value, namely the Death and Resurrection. In his first Epistle to the Thessalonians he already speaks of the « purchase of salvation by our Lord Jesus Christ, who died for us, that, whether we watch or sleep, we may live together with him » (5: 9-10). His oral preaching in Galatia consisted in depicting before his auditors the image of Christ-Crucified; he affirms in the most categorical manner that « if justice be by the law, then Christ died in vain » (2: 21 cfr. 5: 11; 7:14). The instrument of this Death is often put by metonymy for the Death itself, and salvation is then said to be by the Cross. « The word of the Cross » (I Cor. 1:18) accordingly forms the substance of the Apostle's message. He will glory only in the Cross (Gal. 6:14) and will have but one object of knowledge and interest — « Jesus Christ and Him crucified » I Cor. 2:2). It is this doctrine of Christ's death for sin, deeply embedded in the primitive catechesis (I Cor. 15:3), ([1]), which is « the

([1]) There was never any discord between Our Lord and the apostles, on the one hand, and St. Paul, on the other, in regard to the doctrine of Christ's redeeming death. Even Protestant theologians have severely condemned any tendency to introduce such doctrinal divisions into the early Christian community. Cfr. A. Harnachk, *Das Wesen* des *Christentums* (Leipzig, 1908), p. 97; A. SABATIER, *L'Apôtre Paul* (4td ed. Paris, 1912), p. 286; P. FEINE, *Theologie des Nouen Testaments* (3rd ed. Leipzig, 1919), p. 184,, cf. also B. ORCHARD, *A Catholic Commentary on Holy Scripture* (London, 1953), p. 798.

power of God » (I Cor. 1:18) — although to the Jew, who looked for salvation through some outward demonstration of divine power, and to the Greek, who sought the way of life in acute speculations, it appeared to be without meaning or value.

The Resurrection receives equal emphasis in the Pauline Epistles. It is already mentioned in the first Epistle to the Thessolonians together with the redeeming Death (1:10), and like the former formed a part of the primitive catechesis: « He rose again the third day, according to the Scriptures » (I Cor. 15:4). The importance of the Resurrection is again evident from the following text: « If there be no resurrection of the dead, then Christ is not risen again. And if Christ be not risen again, then is our preaching vain, and your faith is also vain. Yea, and we are found false witnesses of God, because we have given testimony against God, that he hath raised up Christ; whom he hath not raised up, if the dead rise not again. And if Christ be not risen again, your faith is vain, for you are yet in your sins. Then they also who are fallen asleep in Christ, are perished. If in this life only we have hope in Christ, we are of all men most miserable. But now Christ is risen from the dead, the first fruits of them that sleep. For by a man came death, and by a man the resurrection of the dead, and as in Adam all die, so also in Christ all shall be made alive » (I Cor. 15:13-22).

From these general considerations let us now pass to a more detailed study of the precise manner in which the Death and Resurrection of the Redeemer wrought our salvation.

I. - *The Consuntive Elements of Christ's Redeeming Death*

As in the Fall the offence against God is the element of prime importance and the cause of all other evils, so also in the work of the Redemption the reparation of the injury to the Most High is correspondingly the phase of higher significance. Two elements enter into the notion of sin: first, an interior disorder (*restus culpae*) which constitutes the fault, and involves an injury to the divine honour because the order whe-

reby we should tend to God as our Supreme Good and Last End has been disrupted; second, an exterior disorder (*reatus poenae*) which is an obligation to undergo a penalty. The first refers to God, the second, to men; reparation of the first is called *satisfaction;* of the second, *expiation*. These two elements do not exclude but imply one another ([2]). According to St. Paul, sin is not expiated by the mere material endurance of its penalty; for if sin incurred a punishment it was because it is an offence against God, a contemning of His Will, a revolt against His law. Hence in order to be reconciled to men, God demands that sin be repaired in its formal aspect as an offence and a disobedience. The Death of Christ had a reparative and expiatory value because it was not only an endurance of pain but also, and above all, because it was at the same time a personal act of sublime love, of obedience, and of total oblation to God.

There are then two constitutive elements in the Death of Christ: the formal element, the love and obedience of the Saviour; the penal element, the suffering and death of Our Lord. The two are related, in a sense, as form and matter. According to the teaching of the Pauline Epistles, the moral and penal elements are essential and inseparable in Crhist's redeeming work. It was by the two indissolubly united that man was redeemed. In the Redemption which in its inception as well as in its execution is a work of love, justice played an essential role.

A. *The Moral Element*: *Love and Obedience of the Redeemer.*

a) The Apostle frequently recalls the *love* which animated the Saviour in His redeeming work. « The Son of God loved me and delivered Himself for me, » he exclaims in the Epistle to the Galatians (2:20). He returns to the same beautiful thought in Romans 5: 6-9:

([2]) Cfr. P. A. Medebielle, *L'éspiation dans l'Ancien et le Nouveau Testament* (Rome, 1924), vol. I, p. 6; E. Hulon, *Le mystère de la Rédemption* (3rd ed. Paris, 1924), p. 14; C. Pesch, *Das Sühneleiden unseres göttlichen Erlösers* (Freiburg im B. 1916), p. 143.

« For why did Christ when as yet we were weak, die for the ungodly? For scarce for a just man will one die; yet perhaps for a good man some one would dare to die. But God commendeth his charity towards us because when as yet we were sinners Christ died for us ». In his Epistle to the Ephesians he exhorts all to « walk in love as Christ also hath loved us, and hath delivered himself for us, an oblation and a sacrifice to God for an odour of sweetness » (5:2); he admonishes husbands to « love your wives, as Christ also loved the Church, and delivered himself up for it » (5:25). His life was a total oblation of Himself for the whole of mankind: As the « one mediator of God and men, the man Jesus Christ gave Himself a redemption for all » (I Tim. 2:5-6), that « he might redeem us from all iniquity » (Tit. 2:14) for « being rich he became poor for our sakes that through his poverty we might be rich » (II Cor. 8:9). (3)

The redeeming work of Christ is constantly represented by the Apostle as proceeding from the will of the Father. It is for this reason that the Saviour's oblation of Himself has the value of a meritorious act of obedience, which on the one hand repaired and annulled the disobedience of Adam, and on the other became the cause of His personal exaltation. St. Paul tells us that Christ died on our behalf at the will of the Father: « God commended his charity towards us, because when as yet we were sinners, Christ died for us » (Rom. 5:8-9) God gave His Son for all: « He spared not even his own Son, but delivered him up for us all » (Rom. 8:32). What the Law could not do, in that it was weak through the flesh, God sending His own Son... hath condemned sin in the flesh » (Rom. 8:3). « It hath pleased the Father through him to reconcile all things unto himself » (Col. 1: 19-20), for « God was in Christ reconciling the world to himself » (II Cor. 5:19).

The Saviour's obedience is recalled especially in Romans c: 5 where the Apostle is comparing the work of the first Adam with that of the Second Adam. Against the transgression of the first Adam, who introduced sin and death into this world, the Apostle sets the work of Christ Who brought justification and life for all mankind; in v. 19 he calls this redeeming and justifying act of the new Adam an ὑπακοή an act of obedience: « For as by the disobedience of one, many were

(3) Cfr. J. Rivière, *Le dogme de la rédemption* (Paris, 1914), p. 262 ff.; H. C. Oxenham, *Catholic Doctrine of the Atonement* (2nd ed. London, 1869), p. 75; D. Zanecchia, *Il sacrificio redentivo a Gerusalemme* (Grottaferrata, 1913), p. 84 ss.; L. Richard, art. *La Rédemption, mystère d'amour* in *Récherches de science religieuse*, May, 1923, pp. 193-218.

made sinners, so also by the obedience of one many shall be made just. » It was likewise this obedience of the God-Man, of the Saviour, which was the cause of His personal exaltation: « Let this mind be in you, which was also in Christ Jesus, who being in the form of God, thought it not robbery to be equal with God, but emptied himself, taking the form of a servant, being made in the likeness of men, and in habit found as a man, he humbled himself, becoming obedient unto death, even to the death of the cross; for which cause God also hath exalted him, and hath given him a name which is above all names ». (Phil.: 2:5-9) (4).

The love and obedience of the Redeemer, however, consisted principally in the acceptance of death, the penalty for sin. Christ freely accepted humiliations, sufferings and death: *proposito sibi gaudio, sustinuit crucem.* Since the consequence and penalty of Adam's sin, which was a refusal of obedience, was death, one can readily understand how reparation should indeed consist in love and obedience, but in love and obedience taking the form of sufferings and death. Sin which had destined man to eternal death leads the Son of God, whom love had made Son of Man, to death, that we might become adopted sons in eternal life.

B. *The Penal Element: Sufferings and death of the Redeemer* (5). The redeeming Death of Christ is presented by the Apostle under various aspects. At times the instrument of this Death is put by metonymy for the Death itself, and salvation is them said to be by the *Cross.* It was « by the cross » that Christ reconciled both Jews and Gentiles to God « in one body, killing the enmities in himself » (Eph. 2:16), that He « blotted out the handwriting of the decree that was against us, which was contrary to us, and hath taken the same out of the way, fastening it to the cross » (Col. 2:14). It was this same image

---

(4) Sh. THOMAS, III, q. 48, a. 2, writes: « Ille proprie satisfacit pro offensa qui exhibet offenso id quod aeque vel magis diligit quam oderit offensam. Christus autem, ex caritate et obedientia patiendo, majus aliquid Deo exhibuit quam exigeret recompensatio totius offensae humani generis: 1° quidem propter magnitudinem caritatis exequa patiebatur; 2° propter dignitatem vitae suae, quam pro satisfactione ponebat, quae erat vita Dei et hominis; 3° propter generalitatem passionis et magnitudinem doloris assumpti ».

(5) cf. C. PESCH, *Das Sühneleiden unseres göttlichen Erlösers* (Freiburg im B. 1916), p. 41 ss.; J. LAMINNE, *La rédemption* (Bruxelles, 1911), p. 51 ss.; E. HUGON, O.C. pp. 275-276; A. D'ALES, art. *Le sens de la rédemption* in *Revue apologetique,* Nov. 1921, pp. 163-174; E. TABAC, *Le Problème de la justification dans saint Paul* (Louvain, 1908), p. 139 ss.

of Christ on the cross that the Aposle depicted in vivid colours before the eyes of his Galatian converts (Gal. 3:1). The « word of the cross » (I Cor. 1:18) forms the substance of his message. He glories only in the Cross (Col. 6: 14) and has only but one object of knowledge and interest — « Jesus Christ and him crucified » (I Cor. 2, 2).

At other times the Apostle emphasizes the shedding of the Redeemer's *Blood:* « It hath well pleased the Father through him to reconcile all things unto himself making peace through the blood of his cross » (Col. 1:19-20). « God hath proposed Christ to be a propitiation through faith in his blood » (Rom. 3:25), and « when as yet we were sinners Christ died for us; much more therefore, being now justified by his blood, shall we be saved from wrath through him » (Rom. 5:8-9). In Christ « we have redemption through his blood, the remission of sins, according to the riches of his grace » (Eph. 1:7), in Him those « who some time were afar off, are made nigh by his blood » (Eph. 2:13).

From the texts cited above it is evident that the Apostle constantly attributes to the « Cross » and to the « Blood of Christ » the abrogation of the Mosaic Law, reconciliation, peace and salvation from the wrath to come. If the Death of Christ, however, has these effects it is because it is the expiation of the guilt and penalty of sin. Thus in Romans 4:25 the Apostle writes: « He was delivered up for our sins » — a passage in which sin is directly represented as the cause of Christ's death; if our sins therefore led Christ to death, it is by dying that He underwent their penalty (cf. Gal. 1: 4 and I Cor. 15:3). In the flesh of Christ immolated for us all on the Cross, God definitively condemned and cast out sin. Christ's solidarity with mankind, and, more especially, His being made « sin » (II Cor. 5:21) and a « curse » (Gal. 3:13) in our behalf, point to the Redemption in which Christ would become a victim for our sin.

The Death of Christ was not only a satisfaction for, and an expiation of the sins of mankind but it was also, at the same time, a vindication of divine justice. In Romans 3:25-26 St. Paul says that this manifestation of God's intrinsic justice was occasioned by the fact that God had leniently treated the sins of mankind in pre-Christian times, and had thus exposed His moral government to the charge or suspicion of remissness in the punishment of sin: « God hath proposed (Christ) to be a propitiation through faith in his blood, to the showing of his justice, for the remission of former sins through the forbearance of God, for the showing of his justice in this time, that he himself may be just, and the justifier of him who is of the faith of Jesus

Christ ». In the suffering and death of Christ God is shown to be essentially hostile to sin and to retain His Holiness inviolate.

A generous love and a perfect obedience culminating in His sufferings and sacrificial death — this is what St. Paul especially considers in Christ's redeeming work. From the bosom of humanity to which He came to render the supernatural life which it had lost, the well-beloved Son, in Whom the Father is well pleased, causes more love, glory and honor to rise towards the Triune God than those of which original sin and all sins had robbed Him. The perfection of this obedience and love which animated the God-Man from the manger to the Cross, constitutes an act of immense reparation and re-establishes the supernatural order broken by the transgression of Adam. The qualities of the Saviour's Person bring into even clearer relief these inestimable blessings of the Redeemer.

II. - *Person of the Redeemer* (6)

A. Jesus Christ is *true God* (7). The Apostle telles us that Christ pre-existed from all eternity « in the form of God » (Phil. 2: 5-7), a phrase which the Fathers unanimously interpreted as meaning « divinity », « substance of God », « nature of God ». In Col. 2:9 St. Paul writes that in Christ the divine nature has its fixed abode: « In him dwelleth all the fullness of the Godhead corporeally ». He is the « image of the invisible God » (Col. 1:15), the Father, Who communicates to Him by generation the same consubstantial nature. He is « God blessed forever » (Rom. 9:5) a doxology which the early Fathers of both the East and the West unhesitatingly

---

(6) See chapter on « *The Person and Teaching of Our Lord Jesus Christ* » in « *A Catholic Commentary on Holy Scripture* (London, 1953) by B. Orchard, p. 765. For a study of Cristology in general cf. J. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité* (4th ed. Paris, 1919); F. Prat, *La théologie de saint Paul* (6th ed. Paris, 1923), vol. II, p. 131; L. de Grandmaison, art. *Jésus Christ* in *Dictionnaire apologétique de la foi catholique,* fasc. XI, col. 1288-1538; by the same author art. *Un essai de Christologie moderne* in *Récherches de science religieuse,* 1911, pp. 190-208; A. Michel, *art. Jesus Christ* in *Dictionnaire de théologie catholique,* vol. VIII, col. 1108-1411; P. H. Felder, *Jesus Christus* (2nd ed. Paderborn, 1920).

(7) Cf. Ét. Hugueny, art. *La rédemption* in *Révue de sciences philosophiques et théologiques,* 1911, pp. 64-88.

attribute to Christ. The Apostle constantly atributes to Christ the title of *Lord* (KYRIOS) which in the Old Testament and among the Jews always meant *Jehovah*, God. He places *Christ* in the same category as the *Father* without ever establishing between the two a subordination of rank or authority. He represents Christ as the source of grace; but grace, being a participation in the divine life, can derive only from a divine being.

B. Our Lord is also *true Man*. If Christ vanquished sin and death it was because of His solidarity with us: « For by a man came death, and by a man the resurrection of the dead » (I Cor. 15:21), and, « if by the offense of one many died, much more the grace of God, and the gift, by the grace of one man, Jesus Christ, abounded unto many » (Rom. 5: 15). If Christ is perfect mediator it is because He partakes of our nature: « There is one God, and one mediator of God and men, the man Christ Jesus » (I Tim. 2:5). And again, « what the law could not do, in that it was through the flesh, God sending his own Son, in the likeness of sinful flesh and of sin, hath condemned sin in the flesh » (Rom. 8:3). As true man and subject to the Law, Christ was born in the « fullness of time » (Gal. 4:4). He was « made of a woman » (Gal. 4:4) — a phrase which undoubtedly indicates the miraculous and Virgin birth of Christ, for not withstanding the importance which as a Jew he attached to it, he says nothing of male generation.

C. The Apostle gives us two brief formulae for the Incarnation. In Col. 2:9 St. Paul tells us the divine nature has its fixed abode in Christ: « In him dwelleth all the fullness of the Godhead corporeally ». In Phil. 2:6-7 we read of the union in one Person of the divine and human natures, the former which Our Lord has from all eternity and which is immutable and inamissible, the latter which He assumed in time: « Jesus Christ being in the form of God, thought it not robbery to be equal with God, but emptied himself, taking

the form of a servant, being made in the likeness of men, and in habit found as a man ». In Our Lord, then there are two natures in one Person. Since actions are attributed to the person and since His Person is divine His actions had an infinite value, capable of redeeming a thousand worlds.

D. Christ is *Second Adam* (I Cor. 15:45,47) or *Head* of mankind: « By a man came death, and by a man the resurrection of the dead, and as in Adam all die, so also in Christ all shall be made alive » (I Cor. 15-21-22). The idea of Christ's solidarity with mankind runs throughout the Apostle's soteriological doctrine. It is found in those passages where Saint Paul says that Christ became a member of the human race in order to espouse its cause and represent its interests; in those where he teaches the intimate union of Christ with mankind in His Death and Resurrection, and in his doctrine concerning our incorporation into Christ. No doubt when St. Paul reflected in the light of divine revelation on the series of stupendous events of which Christ was the cause, when he pondered over the immeasurable changes which His mind the grand antithesis between the first and the second head of mankind, between the author of sin and death and the Author of justice and life. In this connection the pasasge in Romans 5: 12-19 should be read and re-read.

Only in the light of this doctrine, too, can we fully appreciate the rich and manifold aspects of the Redemption. Since Christ is our Head, the relation of His works to His members is similar to that of the works of a just man to himself; and thus Christ by His Passion *merited* salvation for us. Since this merit has reference to the offense against God and to the remission of sins, it is, more specifically, *vicarious satisfaction* (Rom. 5:9). Furthermore, since this satisfaction of Our Lord takes place through penal sufferings and an immolation of Himself to God, it is a *sacrifice* (I Cor. 11:25; 5:7; Rom. 3:25; Eph. 5:2). Finally, when this sacrifice has been accom-

plished, and the guilt and penalty of our sins expiated, man is liberated from the power of sin, of the flesh, of the law, and of the spirit powers; in this regard, Christ's redeeming work is our ransom (I Cor. 6:20; 7:23; Eph. 1:7; Col. 1:13-14). All these great blessings are now made available to us by the Risen Christ who dispenses to us the graces merited during His life, passion and death.

III. - *The Resurrection*

The Resurrection has a manifold significance and value in the economy of salvation. As proof irrefragable of His Divinity it is the foundation of our faith and the pledge of our own future resurrection (I Cor. 15:13-14). It was the heavenly Father's seal of approval on Christ's completed work and a public declaration of its acceptance (I Cor. 15:17-18). Our Lord's Resurrection is, furthermore, the type and model, the exemplary cause of our own future resurrection (I Cor. 15:12-21). It is the ground of the resurrection of believers: Christ's triumph over sin and death is not a purely individual and personal triumph of which the Son of God has no need, but it is a collective victory, it is that of the whole body of the Church of which Christ is the Head; our incorporation into Christ is so intimate that the members must necessarly follow the Head (I Thess. 4:13).

The Resurrection of Christ was the entrance of Christ into a state of glory, the *point de départ* of His exaltation and spiritual Lordship. By His initial and constant humiliation, by His « emptying » of Himself and voluntary renunciation of the honours due to His divine nature, Christ merited His glorification, exaltation and spiritual royalty. This Lordship of Christ is especially the power of saving and justifying, of giving to mankind the Spirit, the principle of spiritual quickening. In virtue of the Incarnation Christ had radically the power of communicating grace to us, and He exercised this

power even before the Resurrection. Previous to the moment of the Resurrection Christ had indeed possessed the Spirit in its plenitude but it was not His Will to communicate this fullness to others because of the voluntary limitations inherent in the economy of Redemption. This privilege had as a preliminary condition the Death and the Resurrection, so that it is only in His glorified state that Christ becomes a « quickening Spirit » (I Cor. 15:45). At the Resurrection Christ became a life-giving Spirit both for Himself and for us: for Himself, because the glory which He possessed in its fullness overflowed on His body and rendered it spiritual; for us, because He communicates to us the gifts of the Spirit and the Holy Spirit Himself. The Risen Lord is the Depositor and Distributor *par excellence* of the Holy Spirit whom we appropriate thorough faith and baptism (cf. John 14:18; 16:7). « He was delivered for our sins », says St. Paul, « and rose again for our justification » (Rom. 4:25).

IV. - *Erroneous Theories on the Redemption*

A. *Exaggerated Penal Theories.* According to the exponents of these theories Christ in His Passion and Death became an object of God's anger, a malediction and an anathema in the real sense of the word, an outcast from God, the universal sinner, an object of repulsion to the heavenly court, who suffered the penalties of the damned, who was persecuted and abandoned by the Father, and who did not die until God has discharged against Him all His wrath.

Ideas and expressions such as these, although employed at times even by Catholic preachers (8) in order to produce an oratorical effect, have never formed a part of Patristic and traditional Catholic theology (9). The God which such conceptions suppose, namely, a cruel

---

(8) See Bossuet, *Oeuvres Oratoires* (ed. Lebarq) III, p. 416, 382; IV, p. 286; Bourdaloue, *Oeuvres Completes*, IX, p. 161 ff., X, p. 157 ff.; Monsabré, *Conferences*, Caréme, 1881, p. 24; Caréme 1879, p. 217.

(9) cf. J. Riviere, *Le dogme de la redemption* (Paris, 1914), p. 227 ff.; L. Richard, *La rédemption, mystére d'amour*, in *Récherches de science religieuse*, 1923, pp. 193-218, 397-418; H. C. Oxenham, *Catholic Doctrine of the Atonement* (ed. 2, London 1869), p. 71.

and sanguinary God, full of wrath, fury and vengeance, delighting in the blood of its victim, is the God neither of reason nor of the Pauline Epistles (10). There are Scriptural passages, it is true, which imply that Jesus bore sin through a profound realization of what the Divine attitude towards it really is, but in these very descriptions, phrases which might lead to interferences regarding the anger of God being endured by the Son of His love are carefully avoided. Christian faith is always directed to One Who is the Son of God, in Whom the Father was well pleased, Who hung upon the Cross in fulfillment of the mission to which His Father summoned Him, and Who must therefore have been even during His Passion the object of the Father's deepest satisfaction and most tender love. As Second Person of the Blessed Trinity Christ is consubstantial and coequal with the Father and with Him breathes forth the Holy Ghost, the bond, as it were of their mutual love.

B. *Modern Penal Theories* (11). Though departing considerably from the older orthodoxy of Lutheranism, modern penal theories are based entirely on the notion of retributive justice, or, as many of the authors say, on the idea of law. God must punish sinners with an eternal penalty, and He cannot pardon until He has realized in Christ an equivalent suffering. Whatever form the theory may take, the idea that satisfaction must be made to the « law » is usually characteristic of the system. Those who do not emphasize the notion of «law » nevertheless insist that Christ identified Himself with the shame of sin and « experienced » the consequences and divine reaction against sin to such an extent that cessation of communion with God during His Passion necessarily followed.

Modern penal theories contain an element of truth. Penal expiation is indeed an essential part of Christ's redeeming work. But we must remember that the sufferings and death of Christ were not merely a substituted endurance of material pain but also meritorious

---

(10) Protestant theologians themselves have frequently protested against such ideas. cf. G. Roberts, *Salvation through Atonement* (London, 1910), p. 52 J. S. Lidgett, *The Spiritual Principle of the Atonement* (London, 1914), pp. 380-397.

(11)cf. W. G. Shedd, *Dogmatic Theology* (Edinburgh, 1889), vol. II, p. 436; R. W. Dale, *The Atonement* (25th ed., London, 1909), p. 450 ff., P. T. Forsyth, *The Work of Christ* (London, 1910), p. 54, 147; *The Cruciality of the Cross* (London, 1909), p. 192, 205; J. Denney, *The Christian Doctrine of Reconciliation* (New York, 1918), p. 273 (Cunningham Lectures); A. Garvie, *Studies of Paul and His Gospel* (London, 1911), pp. 170-172; P. L. Snowden, *The Atonement and Ourselves* (London, 1919), pp. 17, 146, 179, 186, 188.

acts of obedience, divine honour, and love. It was by His sufferings and Death which where at the same time animated by a perfect love, obedience and oblation to God, that Christ expiated the guilt and penalty of our sins, vindicated God's intrinsic justice and holiness, and procured for us reconciliation, peace and salvation from final wrath.

The theory is objectionable, then, because it reduces sin to an external disorder and considers mere material suffering as sufficient to repair it. Sin, as we have noted above, consists not merely of a *reatus poenae* but also of a reatus culpae; if we stop at the former aspect, then, as St. Anselm says, *nondum considerasti quanti ponderis sit peccatum* [12]. Sin is in the first place an injury done to God, it is a free and conscious revolt of the creature against its Creator, and while it is punished it is not repaired by mere pain. It is only by the introduction of Christ's love, obedience and total oblation to God, that the penal element receives its proper meaning and value.

Modern penal theories make the redeeming work of Christ proceed from the retributive justice of God. St. Paul, however, represents the Redemption both in its plan and execution as a manifestation of God's love (Eph. 2:2-5; Rom. 5:8-9). Again, while Christ's sufferings were substituted for our punishment, Christ Himself was not punished in the real sense of the word. Christ was sinless and guiltless; to inflict punishment on the Innocent would be an injustice. Even in that cry of infinite pain on the Cross there was no cessation of communion between the Son and the Father with Whom He was consubstantial. Christ's human soul had the Beatific Vision from the first moment of conception; hence he could not at any time actually experience the pain of loss (poena damni) [13].

C. *Theory of Vicarious Penitence and Confession* [14]. This theory was popular with the Anglican divines toward the end of the nineteenth century. According to these writers

---

[12] Cf. St. Thomas *Summa Theologica,* III, q. 48, a. w.

[13] Cf. M. J. Lagrange, *L'Évangile selon saint Marc* (Paris, 1920), p. 406. The Fathers never interpreted the words in MK. 15:34 (Ps. 21:1) in the sense of a real abandonment of the Son by the Father but frequently explained the passage in terms of Chrost's solidarity with the human race. Cf. L. Richard, art. *La rédemption,* in *Révue du clergé francais,* 1912, t. 71, p. 100 ff.

[14] Cf. M. Campbell, *The Nature of the Atonement* (ed. 6 London, 1890), p. 116, 127; R. C. Moberly, *Atonement and Personality* (London, 1901), pp. 42, 86, 117, 404; W. P. Du Bose *The Gospel according to St. Paul* (New York, 1907), p. 127, 226.

Christ in His Passion was offering to the Eternal Father the one perfect act of contrition for the sins of His brethren whose nature. Hehad assumed, He was making a general confession of the iniquities of all mankind which He had taken upon Himself as though they were indeed His own. Cardinal Newman states the theory in the following words: « His agony takes the form of guilt and compunction. He is doing penance, He is making confession, He is exercising contrition with a reality and a virtue infinitely greater than that of all saints and a virtue infinitely greater than that of all saints and penitents together, for He is the one Victim for us all. the sole satisfaction, the real Penitent, all but the real Sinner » ([15]).

What is to be said of this theory? In the first place, the essential elements of the Redemption are, as we pointed out, moral reparation and penal expiation. It was by His sufferings and Death, which were at the same time animated by a perfect love and obedience that the God-Man redeemed us. It was by these sufferings and Death that Christ expiated the guilt and penalty of our sins thereby vindicated God's intrinsic justice and holiness; it is only in this broad sense that the conception of « confession » might be admissible. Again, it is true that Christ as Second Adam was Head and representative of the human race, that He was intimately united with the humanity which He came to redeem. But this solidarity does not imply a substitution of persons but a substitution of effects: the sufferings of the Innocent and Sinless One was substituted for the punishment which we deserve for our sins. If the terms « contrition » and «« penitence » are used to imply that Christ became solidary with mankind in such a way as to be personally burdened with the shame or guilt of its faults, the theory is simply to be rejected. We may not attribute to the Saviour even the slightest shade of personal culpa-

([15]) *Discourses to Mixed Congregations,* p. 139, quoted in Oxenham, o. c. p. 72.

bility or predicate of Him the least semblance of divine aversion. These terms might be used in the sense of an impression produced on the absolutely pure conscience of Our Lord by the perception of moral evil, an impression intensified by a most lively sentiment of the Divine Holiness and by His great love of men. But the terms are misleading, and we may no longer use such expressions as *Jesu poenitens, Cor Jesu poenitens.* D. *The « Moral Influence » Theory* ([16]). St. Paul considers the redeeming work of Christ mainly in its Godward aspect, as having an objective value before God. By His Death Christ rendered satisfaction to the Triune God, expiated our sins, procured reconciliation and salvation for us. The chief characteristic of the most prevalent modern view on the Redemption, the « moral influence » theory, is its interest in man, and its aim to express the doctrine of the Atonement wholly in terms of man. All exponents of this theory agree in reducing the value of the Redemption to its psychological effect upon our lives, to its ethical appeal and moral significance, to the beneficent repercussions which it may produce in the individual or in history. The theology of the Redemption becomes accordingly a branch of Christian psychology and sociology.

Let us point out at once that St. Paul was not unacquainted with the ethical appeal of the Redemption (cf. e. g. II Cor. 5:15 Gal. 2:20; I Cor. 6:20; Rom. 14:15; 15:1-3). The psychological analyses in which the Liberal theologians take so much pleasure may be accepted as belonging to the fruits of

---

([16]) Cf. A. Riteshl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung* (4th ed. Bonn, 1903); G. W. Stevens, *The Christian Doctrine of Salvation* (London, 1905), pp. 532-536; T. V. Tymms, *The Christian Idea of Atonement.* (London, 1904), pp. 81, 167 450; G. C. Workman, *Atonement or Reconciliation with God* (New York, 1911), p. 55, 134 ff.; H. Rashdall *The Idea of Atonement in Christian Theology* (London, 1920), pp. 435-464, 445-446; W. L. Walker, *The Cross and the Kingdom* (Edingburgh, 1902), p. 311 ff.; M. Scott, *The Atonement* (London, 1910) p. 371 ff.

the Redemption. But when it is maintained that the whole work of the Redemption lies in its ethical appeal, we reject such a view as essentially erroneous. Such a theory suppresses the objective character of sin and of the Atonement, and minimizes the unique role which in the supernatural economy belongs to the life and death of the God-Man. In this view the redeeming influence of Christ's Death is merely accidental. And His mediation is not even potentially universal, since it exists neither for those who lived before Him, nor for those who die before the age of reason, nor finally for those to whom the Redemption is not preached. This theory removes God form the centre of religion and puts man in His place. Instead of God being man's chief end, man is God's chief end. And above all, if it can be said that independently of any value which Christ and His death have before the Divine majesty, God would still be to us what He is — such a view, we insist, puts Christ out of Christianity altogether.

P. THEOPHILUS GARCIA AB ORBISO, O.F.M. Cap.

DE FIDE IN EPISTOLA AD ROMANOS (1)

Momentum speciale fidei in Epistola ad Romanos apparet tum ex frequenti usu in ea vocis πίστις et πιστεύειν (2), tum ex eo quod in enuntiatione thematis in Epistola tractandi exhibetur fides tamquam unum ex elementis essentialibus eiusdem thematis, cui insistitur, *a*) et usu verbi « credere », *b*) et trina repetitione vocis « fidei », insuper *c*) et citatione Scripturae assertum confirmantis: « Iustus autem ex fide vivet » (*Hab* 2, 4). Fides non uno ubique sensu accipitur, quamvis sensus communior sit subiectivus, designans nempe fidem proprie dictam seu theologicam, vel actum fidei ab homine elicitum.

Paulus, scribens Ecclesiae romanae, quam ipse non fundaverat, invocat titulum sibi carum « *Apostoli Gentium* », dicens se accepisse a Christo gratiam apostolatus *ad obediendum fidei* in omnibus Gentibus, in quibus erant et romani: εἰς ὑπακοὴν πίστεως, ad annuntiandam omnibus Gentibus

(1) De hoc argumento consuli possunt, praeter Commentarios in Ep ad Rom, sive catholicos, ut CORNELY R., LAGRANGE M. J., JACONO V., HUBY J., sive acatholicos, ut SANDAY W.-HEADLAM A. C., LIETZMANN H., ALTHAUS P., etc., etiam alia studia, v. gr. PRAT F., *La Théologie de S. Paul*, II, 279-304, in cap. « *La foi principe de justification* », quod P. ANTOINE in DBS III, 299, vocat ' étude capitale '; MUNDLE W. *Der Glaubensbegriff des Paulus*, Leipzig 1932, XVI-187 pp.; AMIOT F., *L'enseignement de S. Paul*, 2 voll.: in I, 245-77 agit *de fide*, sub epigraphe « L'accès à la vie surnaturelle: la foi et le baptême », (Paris 1946); KUSS O., *Der Glaube nach den paulinischen Hauptbriefen* », in *ThGl* 46 (1956), 1-26; et eiusdem auctoris opus *der Römerbrief*, Erste Lieferung, Rom 1,1-6,11 (Regensburg 1957); BOISMARD M. E., *La foi selon S. Paul*, in *Lum-Vie* (1955) 489-514; BONSIRVEN J. *L'Évangile de Paul* (Paris 1948) in *La foi*, pp. 177-86.

(2) Πίστις recurrit *quadragies*, πιστεύειν vero *vicies et semel*, quarum quater in citationibus Vet Testamenti.

fidem, cui ipsae obedirent (*Rom* 1,5): et laudat fidem romanorum, quae brevi annorum lapsu tam illustris evaserat, ut eius fama in universo mundo percrebuerit (*Rom* 1, 8), quaeque in eo vehemens accenderat desiderium christianos romanos videndi ad mutuam spiritualem consolationem ex communi fide sumendam (*Rom* 1, 12). Hoc desiderium, quod a multis annis in corde fovebat (*Rom* 15, 23), nunc in eo erat ut impleretur. Etenim, cum ad finem tertii itineris apostolici, *anno* 58, trimestri Corinthiaca commoratione durante (*Act* 20, 2 s), Epistolam ad Romanos Paulus praepararet, et, mundum gentilem cogitatione percurrens, videret Evangelium fuisse in regionibus Orientis ubique annuntiatum, proposuit illud usque ad extrema Occidentis deferre [3]: hoc consilium valde placebat Paulo, quia eius exsecutio oblatura erat ei occasionem videndi ecclesiam romanam, cum in Hispaniam pergens, illac transiret. Praevidens autem brevitatem commorationis apud eos, voluit, ut haec fructuosior esset, amplam expositionem doctrinae suae ad eos praemittere; quod fecit hac Epistola, per Phoeben sororem, quam ipse apud romanos enixe commendat (*Rom* 16, 1 s), transmissa.

DIVISIO EPISTOLAE relate *ad fidem*. — Habet Epistola ad Romanos, praeter Introductionem (1, 1-15) et Epilogum (15, 14-16, 27), duplicem partem, *dogmaticam* (1, 16-11, 36) triplici sectione distinctam, et *moralem* (12,1-15, 13). In parte dogmatica pandit Apostolus consilium Dei salvificum universale, omnes enim tam iudaei quam gentiles sub peccato sunt: sed Deus « divitias bonitatis suae et patientiae et longanimitatis » ostendere volens (*Rom* 2,4), parcit peccatori, salvis tamen iuribus iustitiae, quae satisfactionem debiti et offensae reparationem, quam homo dare non poterat, exigebat. Huic hominis incapacitati providit Dei sapientia remedium, « Filium suum mittens in similitudinem carnis peccati » (*Rom* 8,3), Eique non parcens, sed pro nobis omnibus tradens (*Rom.* 8,32), Eumque proponens *ut propitiatorium* (gr ἱλαστήριον), quod proprio sanguine aspersum omnium peccata expiaret, Deumque redderet hominibus placatum (*Rom* 3,24-26).

---

(3) Cfr. S. CLEMENTEM Romanum, *1 Cor* V, 7 ubi dicit Paulum, postquam universum mundum iustitiam docuerat, ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως = ad extremum limitem Occidentis (= Hispaniam) venisse.

Huic Dei bonitati et Christi expiationi respondet homo *per fidem*, qua sibi appropriat omnia illa bona spiritualia ex his fontibus promanantia (cc 1-4). Expiato peccato per Christum, gratia Dei se effudit in hominem, qui a tenebris in lucem translatus, et a servitute peccati, mortis, diaboli solutus, in dignitatem et libertatem filiorum Dei transiit, accepto dono Spiritus Sancti, tamquam arrha caelestis hereditatis suo tempore possidendae (*Rom* 8, 14-18): qui antea erat inimicus, et irae Dei subiacebat, nunc reconciliatus Ei per Christum (c 5), potest Eum appellare *Patrem* (8, 15 s) (cc 5-8). Haec radicalis mutatio conditionis humanae, a sola Dei misericordia proveniens, exprimitur a Paulo uno verbo, δικαιοῦσθαι, *iustificari*, iustus fieri: homo ex peccatore fit iustus, quatenus vere mundatur a peccato et ornatur gratia. Sed homo, ratione utens et libertate praeditus, non potest esse alienus ab hac intima operatione quae in eo completur, sed debet ei active cooperari, ut actus initialis vitae suae novae humanus sit. Haec cooperatio hominis dono divino quod ei offertur, exprimitur *per actum fidei* praestitae Evangelio et Christo, Mediatori salutis; qui actus est etiam ipse positus sub influxu gratiae Dei vocantis et excitantis: itaque iustificatio est donum Dei omnino gratuitum, et nemo potest de propria iustitia gloriari, sed omnis gloria danda est Deo (*Rom* 3, 24-27).

Iamvero, unicuique (et iudaeo et graeco) datur libera facultas, posito actu fidei, hoc donum Dei sibi appropriandi: quod si iudaei qua populus iustitiam Dei non sunt assecuti, est quia renuerunt ingredi viam fidei (cc 9-11).

In altera parte, morali (cc 12, 1-15, 13) adhortatur Apostolus fideles ad implenda officia quae ex suscepta fide et ex donis a Deo per Christum acceptis fluunt.

In his partibus et sectionibus Epistolae invenitur *fides* proportione diversa, frequentius in prima et tertia sectione partis dogmaticae, rarius alibi; quia Paulus respicit praecipue munus fidei in ordine ad iustificationem, de qua in illis sectionibus (1, 16-4, 25; et 9, 1-11, 36) sermo est, et describit potius actum fidei quam fidem ipsam, cuius definitio vel notio nullibi in Epistola explicite datur.

Examen itaque argumenti nostri hoc ordine disponemus:

I, indicata breviter relatione inter fidem et iustificationem,

II, instituemus analysim actus fidei, et

III, percurrentes ex ordine diversas partes Epistolae, videbimus munus quod Apostolus assignat fidei tum in prima tum in secunda iustificatione.

Addemus in fine *Notam* de sensu speciali fidei in cap 14, et de diverso modo loquendi Pauli et Iacobi circa fidem et opera.

I — Fides et iustificatio. — Prior se habet ad alteram ut causa ad effectum, ut medium adhibitum ad fructum ex eo perceptum, ut condicio *sine qua non* ad obtinendam iustificationem. Causa propria efficiens iustificationis est Deus, ut dicitur *Rom* 3, 26: « ut sit ipse (Deus) iustus et *iustificans* eum qui est ex fide Iesu Christi ». Verbum δικαιοῦν habet hic sensum non forensem, « declarare iustum », sed constitutivum, « iustum facere », talem vere constituere hominem, ut patet ex mentione iustitiae Dei, quae non putata, sed vera et obiectiva est; ac si diceret: « sicut ipse vere iustus est, ita vere iustum constituit eum qui est ex fide Iesu Christi ».

Fides est *medium* a Deo statutum ad conferendam hominibus iustitiam, quam ille solus apprehendit qui hoc medio utitur.

Fides est *condicio sine qua non* ad obtinendam iustificationem, non tantum quia ea deficiente iustificatio non habetur, sed quia homo debet active cooperari suae iustificationi et saluti, Deus enim non salvat nisi volentes: « Conferam salutem ei qui desiderat eam » ([4]). Quamvis et hoc « non volentis neque currentis, sed miserentis est Dei » (*Rom* 9, 16); « Deus est enim qui operatur in nobis et velle et perficere pro bona voluntate » (*Philp* 2, 13): « Non omnium est fides » (2 *Thess* 3, 2), sed eius tantum qui a Deo vocatur et movetur, eius tantum qui a Patre trahitur ad Christum (*Jo* 6, 44). Itaque, iustificatio est donum Dei omnino gratuitum, quia etiam pars hominis quae in ea requiritur, nempe actus fidei, ponitur sub influxu gratiae Dei vocantis et excitantis.

II — Analysis actus fidei. — Paulus non considerat fidem in abstracto, id est, notionem fidei, sed in concreto et in actu, prout ab homine sub influxu gratiae elicitur, et ea iustificatur. Ex variis textibus Ep ad Rom, accedentibus aliis ex

---

([4]) *Ps* 11 (12), 6b: Textus est dubius, ut notatur a translatoribus Novi Psalterii; idea tamen quae ex versione hac, utique probabili, prodit, pulchra et vera est.

ceteris Epistolis, praesertim *ad Galatas,* quae cum *Ep ad Rom* maiorem habet cognationem, potest processus actus fidei in hunc fere modum delineari.

1) Cum Evangelium non exserat virtutem suam salvificam nisi in credentes (*Rom* 1, 16), fides autem sit *ex auditu* (*Rom* 10, 17), primus gressus est auditus Evangelii. Peccator, gratia Dei praeveniente motus, adhibet diligentiam in iis omnibus praestandis quae necessaria sunt ad iustificationem obtinendam: quaerens instrui in veritate salutifera, adit magistros, legit libros, audit praedicatores Evangelii, et humiliter se subiciens Deo, cuius nomine veritas ei proponitur, credit ei, actum fidei elicit, simulque concipit spem certam veniae, innixus divinae bonitati et fidelitati, ob quam incipit Eum diligere, et, invocato nomine Eius, iustificatur; etenim, iuxta oraculum propheticum: « quicumque invocaverit nomen Domini, salvus erit » ([5]), id est, qui Deo credens et fidens, ad Eum ut Salvatorem confugerit, salutem obtinebit, cuius initium est prima iustificatio. Haec salutaris invocatio nominis Domini, qua manifestatur actus fidei, ponitur a Paulo ut prima propositio illius *soritae,* qua expenduntur omnes gradus actionis divinae ad hoc ut homo ad salutem perveniat: « Omnis quicumque invocaverit nomen Domini, salvus erit »: sed quia ad hanc invocationem requiritur praevia fides, interrogat: « Quomodo ergo invocabunt, in quem non crediderunt »?; quia autem ad credendum praerequiritur propositio veritatis, quia « fides ex auditu », sequitur: « quomodo autem credent ei, quem (vel quod, vel de quo) non audierunt »?; sed auditus supponit praedicationem, ideo subdit: « quomodo autem audient sine praedicante »?; praedicatio denique, ut possit exigere fidem, debet fieri ex legitima missione, unde addit: « quomodo praedicabunt nisi mittantur »? (*Rom* 10, 13-15). Igitur summa diligentia et admirabili dignatione praestitit Deus omnia necessaria ad hoc ut omnes homines, tam iudaei, (de quibus haec

(5) *Joel* 2, 32; *Act* 2, 21.

primitus dicuntur, sed quae omnibus hominibus conveniunt), quam gentiles fide susciperent nuntium salutis. His curis Dei debet homo respondere praestans omnia quae ad eum pertinent, ut ex auditu veritatis a legitimis nuntiis ei propositae, fidem concipiat, et actum fidei eliciat quo iustificetur, et viam salutis ingrediatur.

2) Fides et eius actus duo complectitur: assensum cordis et confessionem oris, iuxta id quod *Rom* 10,10 dicitur: « Corde enim creditur ad iustitiam, ore autem confessio fit ad salutem ». Primum *colon* huius sententiae est de fide interna, corde concepta; alterum de eiusdem fidei externa manifestatione. Sed cor, usu biblico et psychologia semitica, designat mentem hominis, sedem cogitationum et affectuum; unde fides est assensus intellectus, voluntarie, id est, libere datus, cui Deus promisit « iustitiam », δικαιοσύνην, quam sic credenti confert. Confessio autem externa huius fidei intus conceptae necessaria est, ut fructus seu finis fidei, qui est « salus animarum » (6), obtineatur; salus eschatologica, quae spe iam possidetur, et re tandem habebitur: « Spe enim salvi facti sumus » (*Rom* 8, 24 s).

Obiectum huius confessionis et fidei ad salutem ducentis exprimitur compendiose illa sententia: « Si confitearis in ore tuo *Dominum* Iesum, et in corde tuo credideris quod Deus illum suscitavit a mortuis, salvus eris » (*Rom* 10, 9). Homo debet confiteri Iesum esse Dominum, id est, debet agnoscere regiam Iesu dignitatem et divinitatem, Nomen super omne nomen Ei datum a Deo (7). Debet quoque credere resurrectionem Iesu Christi ex mortuis a Deo operatam in confirmationem doctrinae, operis, personae Eius. Hi duo articuli fidei, — resurrectio Christi, et Eius in Dominum exaltatio —, ponuntur loco omnium, quia fundamentales sunt, et fidei specifice christianae proprii, et quia in eis ceteri omnes implicite continentur.

---

(6) *I Pe* 1, 9: « reportantes finem fidei vestrae, salutem animarum ».
(7) *Philp* 2, 9-11.

Quod fidei cordis attribuatur « iustitia (δικαιοσύνη), confessioni vero oris promittatur « salus » (σωτηρία) indicat confessionem oris aliquid addere ad fidem cordis, et huius fructum, illa accedente, fieri pretiosiorem; quamvis iustitia et salus non exhibentur ut duae res plane diversae, sed potius ut duo gradus, alter altero plenior seu perfectior eiusdem rei. Siquidem in iustitia habetur iam salus inchoative, sed per fidei confessionem (v. gr. in baptismo), illa salus fit certior, et unio cum Christo auctore salutis firmior evadit, et intimius sentitur.

3) Fides importat deditionem totius hominis Deo et Christo. Hoc sequitur ex dictis: si enim fides est liber assensus mentis Evangelio et eius externa confessio, patet quod totus homo, anima eius et corpus, intellectus et voluntas, ad actum fidei concurrunt. Cum ut obiectum fidei proponatur Evangelium Christi, a Deo resuscitati, et in Dominum omnium constituti, qui credit Evangelio, agnoscit et laudat Dei bonitatem, Eiusque invitationi obsequi paratus est: Christum vero, per se vel per ministros suos doctrinam fidei proponentem, humiliter suscipit uti Magistrum a Deo missum seu ut Revelatorem Patris, et uti Redemptorem ac Mediatorem salutis, eique adhaerens totum se Ei tradit. Huc faciunt omnes illi textus qui loquuntur *de obedientia* fidei, vel Evangelio praestita; et per antithesim illi in quibus fides detrectata Evangelio dicitur inobedientia, gr ἀπειθεία. Primus locus ubi apparet vox πίστις in *Ep ad Rom* (1,5), loquitur de « obedientia fidei »: dicit ibi Paulus se accepisse gratiam et munus apostolatus *ad obediendum fidei,* gr. εἰς ὑπακοὴν πίστεως, in omnibus gentibus, id est, ad subiciendas fidei vel per fidem omnes gentes in honorem nominis Dei. Item, *Rom* 6, 17 dicit christianos, olim servos peccati, transiisse in servitium iustitiae cum *obedierunt ex corde* (sincere) *formae doctrinae,* gr. τύπῳ διδαχῆς [8], in quam a Deo traditi sunt, seu efficaciter vocati: unde asseritur libertas actus fidei, et plena deditio credentis Deo ad

---

[8] De sensu huius locutionis « forma doctrinae » cfr. KÜRZINGER J., Τύπος διδαχῆς *und der Sinn von Röm* 6, 17 s., in *Biblica* 39 (1958) 156-76.

serviendum iustitiae, seu iustae voluntati Eius. De obedientia fidei a gentibus, et in specie a romanis praestita, loquitur quoque Paulus *Rom* 15, 18; 16, 19.26.

Sed sicut gaudet Paulus et gratias agit Deo de obedientia gentium fidei, ita dolet de inobedientia iudaeorum, qui spretis omnibus Dei curis noluerunt subici iustitiae fidei quae eis offerebatur, sed restiterunt nuntio salutis: ideo tristis fatetur: « Sed non omnes obediunt Evangelio » (9).

III. — FIDES IN PRIMA ET SECUNDA IUSTIFICATIONE.

1) *Prima iustificatio* est illa per quam homo peccator transfertur a statu peccati in statum gratiae. *Secunda* vero est augmentum gratiae et sanctitatis hominis iustificati. Utraque requirit fidem, sed diverso modo; dum ad primam « sola fides sufficit », ad secundam, praeter fidem, requiruntur opera ipsi fidei conformia.

In prima sectione partis dogmaticae (*Ep ad Rom,* cc. 1-4), ubi frequentior usus vocis πίστις habetur (vicies et quinquies), quae agit de virtute salvifica universali Evangelii, consideratur munus fidei in prima iustificatione; ideo fides sola exigitur: promissioni enim iustitiae nulla apponitur condicio, excepta fide; fit *omni credenti* (1, 16), et iustitia Dei dicitur revelari *ex fide in fidem,* et, iuxta oraculum propheticum, iustum *per fidem* vitam habiturum (1, 17).

Et quod agatur de prima iustificatione apparet ex eo quod statim fuse describitur status miserandus totius generis humani sub peccato constituti, tum gentium legem naturalem violantium (*Rom* 1, 18-32), tum iudaeorum legem positivam transgredientium (*Rom* 2, 1-3,20): « Causati sumus Iudaeos et Graecos, omnes sub peccato esse... » (*Rom* 3,9). Haec hominum impietas iram Dei provocabat; sed misericors Eius consilium salvandi omnes ab aeterno initum praevaluit; et nunc placatus morte expiatoria Filii sui, illud exsequi vult, offerens omnibus

(9) *Rom* 10, 16; et cfr. *Rom* 11, 30 s; 15, 31.

fidem in Christum uti medium salutis, ad obtinendam remissionem peccatorum et infusionem gratiae. Hoc idem asserit iterum post demonstratam inutilitatem legis sive naturalis sive mosaicae ad iustificationem, quo simul affirmet huius gratuitatem. Hucusque quaerebant homines iustitiam in lege et in eius operibus: « *nunc autem sine lege iustitia Dei manifestata est..., per fidem Iesu Christi, in omnes et super omnes qui credunt in Eum: non enim est distinctio. Omnes enim peccaverunt, et egent gloria Dei. Iustificati gratis per gratiam ipsius, per redemptionem quae est in Christo Iesu* » (3,21-24).

In hoc textu capitali habetur delineatio iustificationis, indicatis omnibus causis ad eam concurrentibus: *a*) imprimis, eius essentia seu *causa formalis*, quae est ipsa iustitia Dei homini communicata, non qua Ipse iustus est, sed qua hominem vere iustum facit seu constituit ([10]); *b*) causa *instrumentalis* est fides Iesu Christi seu in Iesum Christum Redemptorem (*Rom* 3,25); *c*) causa *efficiens* est gratia Dei, qui peccatorem gratis (δωρεάν) iustificat (v. 24); *d*) causa tandem *meritoria* est redemptio Christi (*ibi*). Extensio huius doni divini est universalis, « in omnes et super omnes qui credunt » (in Eum); cum enim Deus sit unus, ipse est Dominus et Pater omnium (*Eph* 4,6), non iudaeorum tantum sed et gentium (*Rom* 3,29 s). Sic indicatur *e*) causa *quasi materialis*, seu melius *subiectum* iustificationis, scilicet, omnes credentes, omnes homines qui actum fidei eliciunt; *f*) causa vero *finalis proxima* est praestare id quod ipsa iustificatio significat, nempe, facere hominem vere iustum coram Deo, qui hac manifestatione suae iustitiae glorificatur; et haec gloria divina est *g*) causa *finalis ultima* iustificationis: « ut sit ipse iustus et iustificans eum qui est ex fide Iesu Christi » (3, 26); et ita excludatur omnis gloriatio hominis, qui utpote non ex propriis operibus, sed ex sola Dei benevolentia gratis per fidem iustificatus, non sibi, sed Deo totam gloriam dare debet (3,27.30).

([10]) *Conc Trid*, sess VI, *De iustificatione*, cap. 7; cfr. Ench. Symb. n. 799.

Exemplum Abraham (*Rom* 4,1-25). — Dixerat Apostolus *Rom* 3,21 iustitiam Dei per fidem inveniri testificatam in Lege et Prophetis: nunc id probat afferens unum testimonium ex Lege (*Gen* 15,6), aliud ex Prophetis, nempe ex propheta David, cuius verba de hoc argumento in *Psalmo* 31 (32), 1 s. contenta, citantur. Pater populi electi, Abraham, quem omnes iudaei summe venerabantur, exhibetur iustificatus non ex operibus, sed ex fide: ita ut iustitia eius non sit merces debita pro aliquo servitio, de qua posset gloriari, sed donum gratuitum Dei. Paulus arguit ad iustificationem Abrahae ex fide, ex textu *Gen* 15,6: « Credidit Abraham Deo, et reputatum est ei ad iustitiam ». Abraham, promissione filii qui progeniei innumerabilis principium esset, sibi seni a Deo facta, non haesitavit diffidentia, sed incunctanter credidit: et hic actus fidei computatus est ei a Deo gratiose in rationem iustitiae, quam vere ei donavit. Absque dubio, ante hoc factum in *Gen* 15 narratum, Abraham erat iustus, saltem ex quo vocationi divinae obediens respondit (*Gen* 12, 1-3). Et tamen Paulus loquitur de prima iustificatione; intentio autem eius, dum citat illum textum *Gen* 15, 6, non adeo est definire tempus vitae Patriarchae quo eius prima iustificatio locum habuit, quam asserere eius nexum cum fide, exclusis operibus quibuslibet naturalibus, imo ipsa Circumcisione, quam nondum subierat cum iustitiam accepit. Circumcisio imposita est ei postea tamquam sigillum iustitiae iam acceptae per fidem (*Rom* 4,11), quam ostendit cum esset adhuc praeputiatus. Hoc disposuit Deus ut Abraham fieret pater spiritualis multarum gentium, non tantum prolis suae naturalis, sed et omnium qui imitarentur vestigia fidei eius; et ut fieret in exemplum omnibus qui vellent iustificari, *de via fidei* ab ipsis sequenda ex voluntate Dei, cui sine fide impossibile est placere (*Hbr* 11,6). Fides Abraham fuit *fides* quae dicitur *promissionum*, quae cohaeret quidem cum fiducia, ab ea tamen differt tamquam effectus a causa. Fides promissionum est vera fides theologica, quia habet pro obiecto Deum, quatenus est fidelis, verax et

potens ad adimplenda promissa, quae ex sua bonitate procedunt. Haec attributa divina, — quae a Deo non distinguuntur —, sunt obiectum fidei, et credita fiduciam inspirant. Hoc contigit in casu Abraham, qui « in repromissione Dei », neglectis difficultatibus, quae eius naturali adimpletioni opponebantur, « non haesitavit diffidentia, sed confortatus est fide, plenissime sciens, (id est, fide firma credens), quia quaecumque promisit, potens est et facere » (*Rom* 4,20 s).

Proponit Paulus Abraham Patriarcham ut exemplum fidei ab omnibus imitandum, non quia ipse fuit primus qui fide iustificatus est, — in *Ep ad Hebr* 11, 4-7 ante eum commemorantur Abel, Henoch, Noe, qui fide commendati Deo placuerunt —, sed quia cum ipse sit pater populi electi, qua « Israel Dei » (*Gal* 6, 16), et ipsi facta sit promissio seminis in quo benedicendae sunt omnes cognationes terrae (*Gal* 3, 16), et quidem per fidem in illud semen, id est, in Christum, ideo Paulus, perspiciens in modo quo Abraham iustificatus est, consilium Dei communicandi iustitiam suam hominibus gratis per fidem ut omnes dent Ei gloriam, considerat Abraham *ut typum hominis fidelis,* quem et in exemplum omnium iustificandorum proponit: nam ipse quoque fide sua dedit gloriam Deo (*Rom* 4, 20), qui glorificatus est ostensione bonitatis suae, dum imputavit fidem eius ad iustitiam secundum propositum gratiae suae (*Rom* 4, 5).

2) *Iustificatio secunda.* — Hucusque egit Paulus de prima iustificatione, cuius unica via a Deo statuta, est fides in Christum et Eius Evangelium. *Rom* 1,16 dictum est Evangelium pollere virtute divina ad salutem conferendam omni credenti; primus autem gradus salutis plene sumptae est iustificatio, seu constitutio hominis in statu iustitiae per deletionem peccati et infusionem gratiae. Sed homo semel iustificatus, debet excolere iustitiam, in eaque proficere, ut Christo, cui per fidem et baptismum insertus est, fiat conformis, et fructum ultimum iustitiae, salutem eschatologicam, consequatur. Haec ambulatio in nova vita secundum Christum est *iustificatio secunda,* seu incrementum iustitiae et sanctitatis per opera bona et meritoria, quibus « qui iustus est, iustifica-

tur adhuc, et qui sanctus est, sanctificatur amplius » (*Apoc* 22,11). Sic consideratur homo in altera sectione partis dogmaticae (*Rom* cc 5-8), et in parte paraenetica seu morali Epistolae (*Rom* cc 12-15,13).

A — Qui iustitia ex fide donatus est, fruitur bonis ipsam consequentibus, nimirum, *a*) pace cum Deo, *b*) spe certa gloriae (*Rom* 5), *c*) liberatione a dominio peccati (*Rom* 6), et *d*) exemptione a servitute legis (*Rom* 7), ita ut nulla damnatio seu causa condemnationis remaneat illi qui est in Christo Iesu, et regitur lege Spiritus vitae, non ambulans secundum carnem, sed secundum spiritum (*Rom* 8, 1-4).

Hinc intelligitur cur in istis capitibus (5-8; 12.13.15) mentio fidei rarior, imo nulla sit [11]. In secunda enim iustificatione, potiusquam fides qua talis, — quae iam supponitur —, consideratur exigentia fidei, seu id quod fides postulat a iustificatis. Et cum homo iustificatus sit *homo novus,* et factus sit « *nova creatura* » (*Gal* 6, 15), debet « in novitate vitae ambulare, et vivere secundum spiritum » (Rom 6, 4; 7, 6). Paulus non est falsus mysticus, qui ex liberatione hominis a dominio peccati per Christum deducat quietismum, in quo nulla adversus peccatum repugnantia christiano sit adhibenda, nec de eo curandum, quia cum in Christo sit, peccatum non potest ei nocere: sed mavult rem obiective considerare, et statum hominis prout de facto est describere. Ipse scit in homine lapso, etiam post eius reparationem, manere concupiscentiam, quae etsi peccatum non est, a peccato tamen procedit, et ad peccatum inclinat [12], et ideo contra eam perpetuo est luctandum. « Caro enim concupiscit adversus spiritum, spiritus autem adversus carnem (*Gal* 5,17), haec enim sibi invicem adversantur » (*ibi*). Ideo Apostolus, novam vitam iustificatorum describens, admonet eos de lucta ab ipsis adversus carnem seu concupiscentiam sustinenda, ne iterum sub dominio peccati cadant.

Sed parum est vitare peccatum (*Rom* 6, 1-14): opus est praeterea facere iustitiam, colere virtutes (*Rom* 6, 15-23), ut consilium Dei quo « praedestinavit nos conformes fieri imagini Filii sui » in sanctitate et in gloria, re impleatur (*Rom* 8, 28-30). Tunc *spes gloriae,* quae in ipsa

---

(11) Bis tantum occurrit initio cap. 5, 1. 2, in compendio sectionis praecedentis, et eodem sensu, nempe de fide ad primam iustificationem necessaria. In parte autem paraenetica (cc. 12-15,13), si excipiatur caput 14, in quo *fides* sensu speciali occurrit, (de quo infra), *bis* solum commemoratur *fides* (12,3. 6), ubi sermo est de « mensura fidei », et de « analogia fidei », sensu uti patet speciali.

(12) *Conc. Trid.,* sess. V, *De peccato originali*: cfr. *Ench. Symb.* n. 792.

iustificatione homini infusa est, et promissioni Dei innititur, bonis operibus commendata, solidior fit, et ob certitudinem boni possidendi, parit gaudium ineffabile vel in mediis tribulationibus, quatenus apprehenduntur ut media exercendae virtutis et operandae nostrae conformationis Christo in Eius passione: « si compatimur, ut et conglorificemur » (*Rom* 8, 17). Ex unione iustificatorum cum Christo derivatur passionibus eorum illa virtus meritoria gloriae, quam per se non haberent: « Existimo enim quod *non sunt condignae* passiones huius temporis *ad futuram gloriam* quae revelabitur in nobis » (*Rom* 8, 18). Haec gloria afficiet totum hominem, ut plena sit eius conformitas cum Christo, qui anima et corpore beatus est: et sicut Deus « suscitavit Christum a mortuis, ita vivificabit et mortalia corpora vestra propter inhabitantem Spiritum Eius in vobis » (*Rom* 8, 11).

Vita nova inita in prima iustificatione, evolvitur gradatim per exercitium virtutum, quorum una est fides, per intimiorem unionem caritatis cum Christo, per penitiorem Eius cognitionem, et per voluntariam in passionibus Eius participationem: quod totum perfectionem suam inveniet in beata cum Christo glorificatione.

B. — In tertia sectione partis dogmaticae (*Rom* 9-11), in qua tractatur et solvitur gravis difficultas quae contra virtutem salvificam universalem Evangelii poterat fieri ex reiectione populi iudaici, redit iterum usus vocis *fides* in sermone de prima iustificatione, ut detur nempe ratio cur iudaei, licet sectantes legem iustitiae, ad iustitiam non pervenerint; quia eam quaesierunt via errata (falsa), non ex fide, ut Deus statuerat, sed ex operibus; dum gentes, quae non sectabantur iustitiam, apprehenderunt eam, quia praedicationi Evangelii fidem praebuerunt. Iudaei in Lege de qua gloriabantur, et cui superstitiose confidebant, nescierunt legere Christum, qui est finis Legis (*Rom* 10,4), neque detegere consilium Dei qui Christum et fidem in Eum ut unicum medium salutis pro omnibus hominibus constituere voluit: sicque factum est ut in Christo, qui debebat esse pro eis causa salutis, invenerint occasionem ruinae, et propria incredulitate converterint Eum in petram scandali, in quam offenderunt (*Rom* 9,30-33). Quaerentes statuere propriam iustitiam ex operibus, de qua possent gloriari, noluerunt agnoscere, sed reiecerunt iustitiam Dei, quae eis gratis ex fide offerebatur: « iustitiae Dei non sunt subiecti » (*Rom* 10,3); renuerunt se subicere Deo, qui iustitiam ex fide statuerat, et praetulerunt viam operum difficiliorem, sed inutilem ad finem intentum, ita ut possit eis applicari quod Aggaeus de suis coaevis aiebat: « Seminastis multum et intulistis parum; respexistis ad amplius, et ecce factum est minus... » (*Agg* 1,6.9).

Iustitia Legis exigit huius integram adimpletionem, quae tum ob multitudinem praeceptorum, tum ob humanam infirmitatem, difficilis imo impossibilis est ([13]): iustitia vero fidei est facilis obtentu, prope adiacet cuilibet nomen Domini invocanti, et in Eo spem salutis collocanti: sufficit Evangelium auditum corde credere, et ore confiteri; credere Jesum esse Κύριον *Dominum*, cui commissum est a Patre opus salutis hominum, et confiteri Eius resuscitationem a mortuis, qua Pater universo operi Eius sigillum imposuit, ut clare innotesceret omnibus Eum esse Dominum et Filium suum ([14]). Hanc viam fidei faciliorem secutae Gentes, pervenerunt ad iustitiam: sed et illi ex iudaeis (« residuum », « reliquiae », « electio »), qui eodem bono potiti sunt, eadem via illud obtinuerunt, nempe, fide, non operibus; fuit gratia Dei, non merces debita ([15]).

Populus gentilis in gratiam Dei receptus ne glorietur adversus populum iudaicum quasi reiectum; quin potius perpendens incredulitatem illius fuisse sibi occasionem inveniendi misericordiam, gratum animum exhibeat Deo: erga populum vero iudaicum, quondam electum et tandem, actuali caecitate deposita, in gratiam recipiendum, (— « sine paenitentia enim sunt dona Dei et electio » —, *Rom* 11, 29), illos animi sensus foveat quibus Paulus abundabat, dum luctuosam populi sui condicionem meditatus, aiebat: « ... tristitia mihi magna est, et continuus dolor cordi meo. Optabam enim ego ipse anathema esse a Christo pro fratribus meis... » (*Rom* 9, 3): et « Voluntas quidem cordis mei, et obsecratio ad Deum fit pro illis in salutem » (*Rom* 10, 1). Haec caritas compassiva de malo proximi et oratio pro eius salute, excludit iactantiam de bono proprio, et fovet humilitatem, sine qua illud bonum, quod est donum Dei, nequit conservari. Ideo Paulus gentilem dono iustificationis a Deo auctum admonet humilitatis, dicens: « noli altum sapere, sed time; tu *fide stas* » (*Rom* 11,20), id est, fide pervenisti vel habuisti accessum per Christum in gratiam istam (*Rom* 5, 2), et in ea permanes usque adhuc; et cum esses oleaster, *fide* insertus es in bonam olivam Israel, a qua ipsi rami naturales ob incredulitatem excisi sunt. Etiam hic (*Rom* 11, 20) *fides* dicit respectum ad primam iustificationem.

C — In parte paraenetica Epistolae (cc 12, 1-15, 13) totum tendit ad conservationem, incrementum et perfectionem novae vitae inchoatae in prima iustificatione.

([13]) *Gal.* 2, 16; *Act* 15, 10 s; 13, 38 s.
([14]) *Rom* 1, 3, 4; 10, 4-13.
([15]) *Rom* 11, 5-7.

Fides, secluso cap 14, occurrit tantum *bis* in tota hac parte, nempe c. 12, 3.6, sed non in ordine ad iustificationem, sive primam sive secundam, verum sensu speciali, scilicet, « de mensura fidei » (v 3), et de « analogia fidei » (v 6).

Utraque locutio invenitur in exhortatione ad modestiam et sobrietatem in usu donorum seu charismatum quae unusquisque accepit in aedificationem Corporis Christi, cuius singuli fideles sunt « alter alterius membra ».

a) *Mensura fidei.* « Non plus sapere quam oportet sapere, sed sapere ad sobrietatem, unicuique sicut divisit Deus mensuram fidei », gr. μέτρον πίστεως. *Fides* videtur ex contextu stare hic pro donis charismaticis quae dantur ad aedificationem fidei, et quae Deus distribuit (ὁ Θεὸς ἐμέρισεν) varia *mensura* vel copia, pro vario munere a singulis explendo in Corpore Christi. Ideo statim subdit Apostolus doctrinam sibi caram de corpore mystico, ad similitudinem corporis physici constituto, in quo non omnia membra eundem actum habent, sed diversum singula, et sibi quasi proprium, et unum membrum non sibi assumit vel impedit actum aliorum. Ita res se habere debet in corpore mystico Christi: nam « multi (omnes) unum corpus sumus in Christo, singuli autem alter alterius membra » (*Rom* 12, 4 s.). Et quasi explicans illam « mensuram fidei », pergit locutione aequivalenti: « Habentes igitur donationes (χαρίσματα) secundum gratiam differentes... » (διάφορα): Unde « mensura fidei » unicuique a Deo assignata (v 3), aequivalet donis gratiosis ab eodem Deo distributis, et quae differunt inter se sive natura, sive gradu, quamvis omnia conveniant in fine aedificationis Corporis Christi. Hortatur itaque Paulus in hoc loco omnes fideles ad modestiam et sobrietatem in sentiendo et agendo, ut nolint progredi ultra limites donorum sibi concessorum, sed sciant continere se intra mensuram fidei seu donorum quae in utilitatem Corporis Christi acceperunt.

b) *Analogia fidei.* — Horum charismatum exempla septem statim affert (vv 6-8); quorum primum est de prophetia, qua dicit utendum esse « secundum rationem fidei », gr κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως (v 6) ([16]). « Analogia » significat « proportionem », « rationem », « congruentiam unius rei ad alteram ». Unde, uti charismate prophe-

([16]) Ex hac locutione graeca sumptum est nomen illius regulae in expositione dogmatum sequendae, et quae ut terminus technicus in theologia adhibetur, « analogia fidei », id est, illa omnium dogmatum ad invicem connexio, quae attendenda est mente ut explicatio cuiuslibet dogmatis, nedum sit ulli eorum contraria, sit

tiae « secundum analogiam fidei », est illud exercere iuxta id quod fides postulat, seu in conformitate cum fide, et ad eius confirmationem; pro triplici utilitate quam Spiritus donum prophetiae conferens intendit, sicut dicit Apostolus 1 *Cor* 14, 3: « qui prophetat, hominibus loquitur ad aedificationem, et exhortationem, et consolationem ».

In locutione « secundum rationem (analogiam) fidei », genitivus est obiectivus, et stat pro veritatibus seu doctrina fidei, cui usus prophetiae congruere debet (17).

D — Doxologia (*Rom* 16, 25-27). — Tandem occurrit *fides*, in solemni doxologia qua clauditur Epistola. Loquens Paulus de revelatione *mysterii* salutis Gentium, dicit omnes gentes ad salutem destinari, eamque consequi *per obedientiam fidei* ad quam vocantur, εἰς ὑποκοὴν πίστεως. Hic intelligitur fides iustificans, per quam peccator in statum iustitiae transit, sicut in prima sectione partis dogmaticae. Sic habetur *inclusio*, quatenus absolvit sicut inceperat: ultima mentio « fidei » (*Rom* 16, 26) respondet primae (*Rom* 1, 5), eadem utrobique adhibita formula, εἰς ὑπακοὴν πίστεως: gratia apostolatus Pauli (1,5), Evangelium quod ipse praedicat (16, 26), ad hoc tendit, « ad obedientiam fidei », ad subiciendas omnes gentes « in obedientiam fidei ».

NOTA. — *De fide in capite XIV*. — In hoc capite quater recurrit vox « fides » vv 1.22.23*bis*. Agit in eo Paulus de casu speciali *infirmorum et fortium in fide*, quoad usum indifferentem ciborum et potus, et quoad observantiam quorumdam dierum. Quidam, absque dubio iudaeochristiani, vel eorum influxum subeuntes, adhuc retinebant distinctionem legalem inter cibos mundos et immundos, licitos et vetitos in Lege mosaica (*Lev* 11; *Deut* 14), et facile sumebant scandalum ex usu indifferenti ciborum ab aliis facto. Illi dicuntur *infirmi*, hi *fortes* in fide (18). Inter hos se collocat Paulus, cum, absoluta

---

omnibus conformis. — Attamen, in hoc loco non agitur de illa regula theologica, quamvis locutio materialis adsit. Hoc notavit iam BEELEN J. TH.: « De analogia fidei sensu theologico, h. e., de congruentia doctrinae cuiusdam cum fidei articulis... nullo modo hoc loco sermo est ». (Cfr. DRACH P., *La S. Bible*, tom XXIV, in h.l.).

(17) Alii, ut VIARD A., sumunt 'fidei' ut genitivum subiectivum, de virtute fidei ipsius prophetae, cum hoc sensu: 'donum prophetiae exerceatur secundum proportionem (ἀναλογίαν) vel gradum fidei prophetae'. Proinde diceretur, idem ac in v. 3, de *mensura fidei*. — At, tunc, nonne dicere debuisset τῆς πίστεως αὐτοῦ, 'fidei *eius* »?, sicut implicite habetur v. 3 (Cfr. VIARD A., *Épître aux Romains*, in *La S. Bible*... PIROT L. - CLAMER XI, 2).

(18) CORNELY R., cum paucis, putat hic non respici Legem mosaicam (quae nuspiam in toto capite memoratur), sed usus asceticos quorumdam, qui ob mortifi-

tractatione quaestionis, dicit initio cap. 15, 1: « Debemus *nos, firmiores,* imbecillitates *infirmorum* sustinere, et non nobis placere ». Ipse autem ponit principium in hac materia tenendum: « Scio et confido in Domino Iesu, quia nihil commune est per ipsum (= ex seipso), nisi ei qui existimat quid commune esse, illi commune est » (v. 14). Et hic habetur clavis ad explicandum sensum quo *fides* accipitur in hoc capite, nempe de existimatione seu persuasione liceitatis vel illiceitatis alicuius actionis; id est, de conscientia certa, licet erronea, quae sequenda est, nam operari contra illam esset peccatum (v. 23): conscientia enim est norma proxima agendi. Itaque cum dicit: « Infirmum autem in fide assumite... » (14, 1), intelligit illum qui principia fidei (v. gr. de Christo, fine Legis, *Rom,* 10, 4) non recte intelligens, angitur timore et dubiis in eorum applicatione ad usum vitae, et facile sumit scandalum ex iusta libertate aliorum. Huiusmodi fratrem suscipiant et adiuvent in caritate, vitantes tamen disquirere et iudicare cogitationes seu intentionem eius; quia servus non est a conservo iudicandus, sed a domino suo. « Infirmus in fide »: in hac designatione potest accipi *fides* de fide subiectiva seu de virtute fidei, quae cum sit debilis et imperfecta nec satis illuminata, in iudicium practicum de agendis perniciose influit: sed hic potius quam fides ipsa qua talis, consideratur status animi ex huiusmodi fide resultans.

« Fortis » autem vel "firmus (ὁ δύνατος) in fide", non debet abuti sua condicione meliori cum contristatione et offendiculo fratris infirmi in fide (14, 15); sed ratione habita eius infirmitatis, morem ei gerat, renuntians iuri suo ob amorem caritatis et pacis (v. 19), cum agitur de rebus indifferentibus, ut patet ex duobus exemplis, ciborum et temporum, ab Apostolo allatis. Unde sic illum *fortem* compellat Paulus: "Tu fidem habes? penes temetipsum habe coram Deo..." vel ut t. gr. sine interrogatione dicit: "Tu fidem quam habes, penes temetipsum habe coram Deo" ».

Fides stat hic pro persuasione certa, vel pro conscientia bona, ut patet ex contextu, nam statim explicatur illa fides per approbationem seu iudicium quo approbatur res facienda: « beatus qui non iudicat semetipsum in eo quod probat » (v. 22[b]); id est, « beatus es, si, non

---

cationem sese abstinebant a carne et vino, sive perpetuo, sive certis diebus quos speciali religione distinguebant; vel ob quoddam scrupulum conscientiae ab esu idolothytorum abhorrebant (cfr. *I Cor.* 8-10). — Attamen contextus videtur favere sensui a nobis dato, de usibus ex Lege mosaica depromptis: cfr. v. gr. vv. 14. 20, ubi adhibetur terminologia in usu apud iudaeos: vocatur κοινόν, *commune,* id quod est immundum secundum Legem.

dubius sed securus de teipso, sequeris quod recta conscientia probasti seu elegisti »: nihilominus, quamvis tuta conscientia id quod recte probasti facere posses, serva eam intra te coram Deo, si ratio caritatis erga infirmum in fide id suadet.

« Qui autem discernit » cibos, et aliquid uti illicitum existimatum manducat, peccat: sed gr. ὁ δὲ διακρινόμενος melius vertitur: « qui autem haesitat »... nam opponitur praecedenti, qui certa conscientia agebat, et beatus dicebatur. Qui haesitans de liceitate actionis, — in casu, de liceitate manducationis carnis, et nihilominus manducat —, seipsum condemnat vel reum peccati facit, « quia *non ex fide* », quia actio eius non procedit ex fide illuminata, et agens sine conscientia certa exponit se periculo peccandi, imo hic modus operandi est iam peccatum. Bene ad hunc locum notat LAGRANGE M. J.: « Ce n'est rien moins que la question de *la conscience pratiquement douteuse,* qui est tranchée en quelques mots » (*Épître aux Romains*[3], Paris, 1922).

Et in hoc contextu debet explicari sensus illius principii generalis, quod Paulus subiungit: « Omne autem quod non est ex fide, peccatum est » (v. 23) ([19]). Sensus est: « Omne quod fit sine certa liceitatis eius persuasione, orta ex fide, sed cum conscientia positive dubia, — et peius adhuc contra dictamen conscientiae —, peccatum est ». Sensus « conscientiae » pro « fide » in hoc capite 14 confirmatur ex 1 *Cor* 10, 25-30, ubi in simili quaestione adhibetur tam in graeco quam in Vg latina terminus proprius, συνείδησις, « *conscientia* ».

CONCLUSIO. — Ex superius expositis apparet « fidem » in *Ep ad Rom* multiplici sensu venire; praevalere autem illum qui est *de fide iustificante,* de illa nempe fide quae a *Conc Trid* (sess VI, *Decretum de Iustificatione,* cap. 8; *Ench Symb* n. 801) appellatur « fundamentum et radix omnis iustificationis », et a S. Fulgentio Rusp. dicitur « humanae salutis initium » ([20]).

De hac fide sermo est in prima et tertia sectione partis dogmaticae (*Rom* 1, 16-4,25; 9, 1-11,36), ubi proponitur fides

---

([19]) Hoc axioma generale, verbis quibus enuntiatur materialiter sumptis et extra contextum consideratis, ansam dedit falsae sententiae quorumdam, qui asseruerunt 'omnia opera infidelium et peccatorum esse peccata'. — Ita inter alios Michael BAIUS et C. JANSENIUS, a S. PIO V et ab ALEXANDRO VII respective damnati (cfr. *Ench Symb,* nn. 1025.1035.1298).

([20]) In « De fide ad Petrum »; ML, 65, 67.

tamquam unica via perveniendi ad salutem in Evangelio promissam; Gentes, quae hanc viam tenuerunt, dono iustitiae auctae sunt; dum Iudaei, qui propriam viam secuti, unicam a Deo statutam reiecerunt, a iustitia et salute se excluserunt. Haec est fides theologica, qua homo praebet assensum liberum et firmum revelationi divinae sibi propositae, eo quod est divina, et a Deo summe veraci venit.

In homine semel iustificato *fides est quasi atmosphaera,* in qua nova vita gratiae evolvitur ([21]); est activa, operosa, atque per caritatem se vivam manifestat ([22]).

Fides, quae in ipso initio vitae supernaturalis, seu in prima iustificatione praecipuas partes habet, in progressu et consummatione huius vitae, seu in secunda iustificatione hunc locum praecipuum cedit caritati, quae est « plenitudo Legis » (*Rom* 13, 8-10). Ideo in hoc stadio vitae christianae, de quo agitur in sectione media partis dogmaticae (cc 5-8), et in parte paraenetica (cc 12-15), rarior est sermo de fide qua tali, sed potius ea supponitur ut una ex virtutibus quae hominem in Christo viventem ornare debent, et quae pari gressu cum illis evolvitur et perficitur. Ea tamen habet *munus directivum,* et est quasi oculus ceterarum virtutum, oculus mentis seu cordis quo probatur et discernitur « quae sit voluntas Dei, quid sit bonum, placens (Deo), et perfectum » (*Rom* 12,2). Hinc explicatur cur Apostolus adeo commendet fidelibus cognitionem spiritualem, et tam instanter a Deo petat, « ut impleantur agnitione voluntatis Eius in omni sapientia et intellectu spirituali » (*Col* 1,9), et ut « det eis spiritum sapientiae... in agnitione Eius, illuminetque oculos cordis eorum...» (*Eph* 1, 17 ss).

Paulus et Iacobus de fide et operibus. — Dum fides primae iustificationis excludit opera, utpote quae ab homine peccatore facta nullius sint valoris ad illum effectum producendum; fi-

---

([21]) Cfr. 2, 20: « in fide vivo Filii Dei.... ».
([22]) *Gal.* 5, 6: « fides quae per caritatem operatur ».

des in homine iustificato exigit opera quibus externe se manifestet, et ut habitus operativus bonus exercitio se perficiat: quae opera sunt meritoria gratiae et gloriae.
Hinc patet Paulum et Iacobum non sibi invicem adversari: dum enim Paulus excludit opera a iustificatione, loquitur de prima iustificatione, et de operibus eam praecedentibus; Iacobus vero dum exigit opera, sine quibus fides dicitur inanis et mortua, considerat hominem iam iustificatum, seu, ut ipse dicit, « voluntarie (ex amore) a Deo genitum per verbum veritatis » (*Iac* 1, 18); sed « hoc verbum veritatis » (= Evangelium) quod fide creditum contulit homini donum iustificationis, imponit ei officia, quae magna sedulitate implenda sunt, ut fides demonstretur genuina: id est, exigit opera fidei conformia.

Quodsi uterque scriptor, etsi de re diversa, vel diverso aspectu rei loquens, adhibet eundem textum *Gen* 15,6, id debetur huius textus aptitudini ad utramque iustitiam, et primam et secundam, significandam: tam Paulus quam Iacobus volunt astruere nexum necessarium iustitiae cum fide, « sine qua impossibile est placere Deo » ([23]), seu esse Deo probatum, sive agatur de initio amicitiae (de prima iustificatione), sive de eius conservatione et incremento (de secunda iustificatione). Iure itaque et Paulus citat textum *Gen* 15,6 de prima iustificatione Abrahae, (quin tamen velit determinare tempus illius, sed eius nexum cum fide Patriarchae); et Iacobus applicat eundem textum secundae iustificationi ex operibus habitae, quibus fides Abrahae cooperabatur. Eius actus obedientiae heroicae non tantum reputatus est ei ad iustitiam, nec solum meruit ei augmentum iustitiae, sed et specialem Dei amicitiam ei conciliavit, « et amicus Dei appellatus est » (*Iac* 2, 23): id est, qui iam iustus erat, intimiore cum Deo consuetudine dignus est habitus.

([73]) *Hebr* 11, 6.

Paulus, commendans fidem et excludens opera Legis et opera naturalia ad primam iustificationem, vult tollere homini, et maxime iudaeo, operibus Legis et praesertim Circumcisioni confidenti, motivum gloriationis de propria iustitia, et extollere misericordiam Dei, cui unice ob tantum donum gloria tribuenda est. Iacobus autem necessitatem fidei operosae seu bonorum operum a fide procedentium inculcans, vult excutere desidiam illorum qui fidei verbo Dei semel praestitae superstitiose confidentes, negligebant opera bona. His illusis dicit: « Estote factores verbi, et non auditores tantum, fallentes vosmetipsos...» (*Iac* 1,22); quia fides si non habeat opera, mortua est, et ad salutem prorsus inutilis (*Iac* 2, 14-26) ([24]).

([24]) Quaestionem hanc fusius tractatam habes in nostra « Epistola Sancti Iacobi », Lateranum, XX: Romae, 1954; in Excursu, « Paulus et Iacobus collati inter se quoad doctrinam de iustificatione », pp. 139-49, cum bibliographia quaestionis.

D. Angelo Penna, C.R.L.

L'ELEZIONE NELLA LETTERA AI ROMANI E NEI TESTI DI QUMRAN

I. *Nella lettera ai Romani* — L'aggettivo κλητός (=*eletto*) non si può definire una parola chiave dell'epistolario paolino. Esso vi compare esattamente otto volte e soltanto nella lettera ai Romani (1,1.6.7; 8,28) e nella prima ai Corinti (1,1.2.24). Più usato è il verbo corrispondente καλεῖν (= *chiamare*), che si legge con frequenza minore anche in altre lettere. L'altro aggettivo deverbale — praticamente sinonimo di κλητός —, ossia ἐκλεκτός, si incontra sei volte, di cui due nella lettera ai Romani. Il sostantivo ἐκλογή, invece, si può considerare quasi esclusivamente paolino nel Nuovo Testamento. Eccettuato il caso di 2 *Piet.* 1,10, esso è reperibile una volta nella prima lettera ai Tessalonicesi (1,4); un'altra volta negli Atti (9,15) allude alla missione futura del persecutore Saulo, destinato a divenire uno *strumento eletto*: altrimenti il termine è proprio dello scritto ai Romani (9,11; 11,5.7.28; in 11,29 si ha l'equivalente κλῆσις), ove è usato sempre in relazione con una particolare questione teologica. Con una certa sorpresa nella lettera si registra l'assenza del verbo corrispondente ἐκλέγεσθαι, non ignoto a S. Paolo, anche se adoperato di preferenza da Luca nel Vangelo (4 volte) e negli Atti (7 volte).

Il verbo καλεῖν ha quasi sempre un significato eminentemente religioso in connessione, più o meno diretta, con la predestinazione. In *Rom.* 4,17, però, descrive soltanto con molta efficacia, ricalcando una terminologia anticotestamentaria (cfr. *Is.* 48, 13; *Bar.* 3, 35) la potenza creativa di Dio. Basta che

questi pronunzi un nome perchè la cosa indicata riceva l'esistenza. Tale prerogativa divina, insieme con quella di potere risuscitare i morti, è posta in relazione con la grande fede di Abramo circa la figliolanza promessagli. Nel capitolo nono della lettera il verbo si legge tre volte, ma in citazioni dell'Antico Testamento. Sembra innegabile il passaggio in questi casi da un significato generico (sia in *Gen.* 21,12 che in *Osea* si tratta di *denominare, dare un nome* ecc.) a uno più strettamente religioso. Per S. Paolo — fatto del resto evidente anche nella *Genesi* — Isacco non è soltanto l'erede legittimo, che tramanderà ufficialmente il nome di Abramo come quello di un capostipite, ma il prescelto da Dio a essere depositario delle promesse. Quindi non semplicemente: « Da Isacco sarà denominata la tua discendenza », ma piuttosto « in Isacco si verificherà la scelta riguardo alla tua discendenza ». Da una parentela in senso fisico si passa al concetto di una parentela spirituale, per cui Abramo diventa il padre di tutti i credenti o eletti, come è spiegato nel capitolo quarto.

Più complesso è il caso della citazione (1) composita del profeta Osea (*Rom.* 9,25s; cfr. *Os.* 2,23 e 1,10 secondo i Settanta). Esso presenta una notevole difficoltà teologico-esegetica. Nel profeta si parla del popolo ebraico o, più precisamente, di una nuova relazione da stabilirsi fra Dio e le tribù del regno di Israele, già apparentemente ripudiate; in S. Paolo è questione della chiamata e della conversione dei gentili in opposizione al rifiuto di Israele, che come popolo perde il diritto dell'elezione divina. Gli esegeti si sono preoccupati di conciliare l'interpretazione paolina col testo di Osea. La soluzione del quesito di solito è stata segnalata in un senso tipico attribuito alle espressioni dell'antico profeta; altri, invece, nella lettera ai Romani vedono piuttosto un adattamento puro e semplice di un brano anticotestamentario. Casi simili nel medesimo scritto

(1) Per la lezione seguita da Paolo cfr. J. Ziegler, *Duodecim Prophetae* (Septuaginta XIII), Gottinga 1943, p. 152.

giustificano la seconda alternativa. Ma nel testo presente l'argomentazione dell'Apostolo è troppo importante e sono troppo rilevanti le conclusioni dedotte dalle parole di Osea. A quanto sembra, S. Paolo non intende dare un'interpretazione esclusiva, neppure col ricorso a un senso tipico, ma illustrare il fatto della chiamata dei gentili, rilevando come già nell'Antico Testamento si prospetti il caso di un popolo designato come composto da *figli di Dio,* pur essendo descritto poco prima come un diseredato, privo di qualsiasi diritto. La nuova elezione viene prospettata come un dono assolutamente gratuito, anche se i medesimi individui erano già stati partecipi di una simile elezione in forza dell'antico patto con i patriarchi, rinnovato in seguito.

Qui è importante rilevare come S. Paolo accentui tale aspetto anche con la terminologia adottata. In *Osea* il verbo κληθήσονται per sè non implica nessuna elezione particolare. Esso è usato in senso impersonale; indica solo che gli altri popoli, contemplando Israele, saranno spinti a « chiamare » i suoi cittadini fortunati *figli di Dio*. Comunque si risolva la questione esegetica, è certo che l'Apostolo vede nel verbo κληθήσονται un riferimento diretto all'elezione. E proprio questo pensiero lo spinge a inserire nel versetto precedente, adattato anche stilisticamente, il verbo καλέσω. Il contesto profetico esige per esso il significato di « chiamare, dare un nome »; ma nel ragionamento dell'Apostolo il verbo viene a specificare, o almeno a insinuare, una chiamata efficace di Dio, per cui un popolo diventa sua proprietà in un senso particolare, non attribuibile ad altri gruppi etnici: esso sarà l'eletto e il prediletto. La spiritualizzazione del testo, operata dall'Apostolo, riguarda anche il fine della chiamata o predilezione. Nel profeta l'espressione *figli di Dio,* se si considera nella bocca dei pagani, equivale in pratica a « protetti, privilegiati di Dio »; per gli Ebrei essa implicava il ristabilmento dell'antico patto con una nuova elezione gratuita, per cui Israele ridiventava *il primogenito* (*Es.* 4,22; *Ger.* 31,9) di Dio. Per S. Paolo la chia-

mata efficace include il dono della grazia santificante e una vera figliolanza, anche se solo per adozione, con tutti i suoi eccezionali privilegi meritati dall'autentico Figlio di Dio.

Tutto il capitolo nono, particolarmente nei vv. 6-13, intende dimostrare come la posizione privilegiata, già occupata da Israele, ora sia ereditata con nuove prerogative dalla Chiesa, composta di Israeliti e di gentili. In tali versetti leggiamo una volta il verbo καλεῖν (v. 12), posto in antitesi a ipotetici meriti acquistati con le opere buone. Anche qui il termine si riferisce a un episodio dell'Antico Testamento. Effetto dell'atto volitivo di Dio è una ἐκλογή, ossia un'elezione, una preferenza accordata a Giacobbe e ai suoi discendenti, ma negata al fratello Esaù e alla sua stirpe. Forse vale la pena rilevare come pure qui il verbo καλεῖν non indichi tanto l'iniziativa di Dio in sè quanto piuttosto in concreto la sua realizzazione ([2]). Si ha il significato di *Rom.* 4,17; quando Dio pronunzia un nome subito una nuova entità si manifesta nel mondo; là si trattava della creazione, qui di un'elezione preferenziale, che distinguerà le persone gratificate. Il medesimo verbo è ripetuto poco dopo (9,24) per descrivere l'elezione avente come fine non la formazione di un popolo privilegiato, ma la Chiesa. Esso viene applicato indifferentemente agli Ebrei e ai gentili convertitisi. Costoro diventano segno e strumento della *misericordia* di Dio (σκεύη ἐλέους in opposizione agli σκεύη ὀργῆς); Dio *ha predisposto* per la sua *gloria* costoro, *che ha anche chiamati . . .* non solo fra i Giudei ma anche fra i gentili.

La connessione della chiamata con la gloria o, più esattamente, con la glorificazione è rilevata nel celebre testo di *Rom.* 8,28-30, che è sempre stato come un cavallo di battaglia nelle discussioni teologiche sul difficilissimo problema della predestinazione. Non intendiamo entrare *ex professo* nella spinosa questione. Notiamo soltanto come il verbo *chiamò* (ἐκάλεσεν) è rispettivamente preceduto e seguito da due altri

---

([2]) Cfr. J. Bonsirven, *L'Évangile de Paul,* Aubier 1948, p. 95.

verbi, che completano la gamma dei favori straordinari accordati da Dio agli uomini. E' facile constatare che la successione dei verbi si svolge secondo l'ordine dell'esecuzione di un piano eterno di Dio. L'ultimo stadio è rappresentato dalla glorificazione cui precede la giustificazione. La chiamata occupa esattamente il posto intermedio, essendo dopo la prescienza (προέγνω) e la predestinazione (προώρισεν). L'Apostolo non si pone affatto il problema della conciliazione di questo piano di Dio con la libertà umana. Egli considera il primo in se stesso, e perciò presuppone inalterabile, necessario il concatenamento dei vari fatti: prescienza, predestinazione, chiamata, giustificazione, glorificazione.

Mentre i primi due verbi descrivono qualche cosa di misterioso, che si svolge unicamente nell'intelletto e nella volontà salvifica di Dio, il terzo (*chiamò*) inizia la sequela degli atti che comportano un effetto concreto, una trasformazione negli uomini. La chiamata, come altrove, anche qui è presupposta efficace e realizzatasi; perciò diventa principio dei favori successivi. L'oggetto dei cinque verbi è sempre specificato con l'elegante corrispondenza *quelli che* (οὓς) . . . *questi* (τούτους), che va intesa sempre con la medesima indeterminatezza o ampiezza di significato. Intendere in un senso progressivamente restrittivo, quasi che si possa avere un privilegio senza i successivi, è contro il contesto. L'opinione contraria di S. Agostino [3] è stata opportunamente abbandonata. Il tutto si spiega con l'osservazione che per S. Paolo qui pure si presuppone una chiamata efficace, cui l'uomo corrisponde, assecondando la mozione della grazia, e con la quale coopera, perseverando nella strada segnatagli da Dio. Non si tocca la possibile reazione della libertà umana. Ma la conseguenza del suo intervento, che può causare l'esclusione di un individuo dalla meravigliosa serie dei privilegi, che pure sono già stati come pre-

(3) *Quarundam Propositionum ex epist. ad Romanos expositio* 55, PL 35, 2076s.; cfr. Ph. Platz, *Römerbrief in der Gnadenlehre Augustins*, Würzburg 1937, pp. 194-97.

gustati, è ampiamente lumeggiata dalle sezioni parenetiche delle lettere paoline, per non parlare di numerosi testi dommatici o storici delle medesime ([4]). Qui si vuole solo rilevare come il problema esula dalla visuale dell'Apostolo in questi versetti. Il suo procedere è analogo a quello che si riscontra nella trattazione sul mistero della resurrezione nel capitolo quindicesimo della prima ai Corinti. Il ragionamento vale solo per una determinata categoria di uomini; ciò non esige, però, che la resurrezione venga negata ad altre categorie. Del resto il realismo dell'Apostolo appare poco prima quando parla di una salvezza ancora solo *nella speranza* (8,24).

La « chiamata » comporta tali favori eccezionali per gli uomini. Non stupisce, pertanto, il fatto che l'Apostolo apostrofi questi privilegiati come *i chiamati* per eccellenza (οἱ κλητοί). L'aggettivo si legge già qui (v. 28) con la nota determinazione κατὰ πρόθεσιν (in latino: *secundum propositum*), che ha occasionato tante discussioni. L'espressione è parallela e praticamente sinonima ad ἀγαπῶσιν (= *coloro che amano* Dio). Popo dopo (v. 33) il termine κλητοί è sostituito da ἐκλεκτοί (= *eletti*); la loro sinonimia risulta evidente. Essa del resto si manifesta in tutti gli scritti paolini. La differenza, rilevata nel Vangelo di S. Matteo (22,14), non è ripresa da S. Paolo, per il quale i *chiamati* sono pure *eletti* e viceversa, anche se la seconda denominazione accentua di più il carattere di preferenza e di preziosità. Nella lettera ai Romani, però, l'aggettivo *eletto* compare solo due volte (8,33; 16,13), di cui una in un senso più generico non in quello tecnico connesso con la chiamata-elezione: è applicato a Rufo detto *eletto nel Signore;* forse equivale semplicemente a « eccellente, prezioso » con riferimento alle qualità morali, a meno che non alluda a un ufficio importante disimpegnato dal figlio del Ci-

---

([4]) Per una simile osservazione circa il persistere della libertà umana, con particolare riguardo per la letteratura qumranica, cfr. FR. NÖTSCHER, *Zur theologische Terminologie der Qumran-Texte* (Bonner biblische Beiträge, 10), Bonn 1956, pp. 175-177.

reneo (cfr. *Mc.* 15,21). In senso teologico il vocabolo κλητός è usato tre volte all'inizio della lettera (1,1.6.7). Due volte (v. 6.7) si riferisce ai destinatari e in pratica a tutti i cristiani (cfr. 1 *Cor.* 1,2.24).

Questi sono detti *chiamati* o *eletti di Gesù Cristo* e *chiamati santi*. Con la prima perifrasi non si indica una chiamata eseguita dal Redentore, ma piuttosto il fatto che i cristiani come tali fanno parte dei fedeli di Gesù Cristo. In seguito all'elezione essi sono divenuti « proprietà del Cristo » (5); « non appartengono più a se stessi nè al mondo di una volta, ma a colui che li ha chiamati » (6). Il motivo che ha spinto Dio ad accordare tale privilegio è specificato in *Rom.* 9,12 e ancora meglio in 2 *Tim.* 1,9: « . . . secondo la potenza di Dio, che ci ha salvati ed eletti con una santa elezione, non secondo le nostre opere, ma secondo il suo proposito e la grazia dataci in Gesù Cristo ». L'espressione *chiamati santi* deve essere su per giù sinonima a quella che la spiega in 1 *Cor.* 1,2, ove si legge: « santificati in Cristo Gesù, chiamati santi ». La chiamata per gli Israeliti coincideva con la missione di costituire un *popolo santo* (*Es.* 19,6); per i cristiani è l'inizio di una reale santificazione per la grazia del Cristo. Quindi nel concetto paolino la chiamata o elezione implica, se riferita ai fedeli in genere, un evento concreto che ne denota l'efficacia somma; suo fine è l'annessione al Cristo, la partecipazione alla redenzione e la vita nella grazia attraverso l'incorporazione al Corpo Mistico (cfr. *Ef.* 1,18;4,1.4; *Fil.* 3,14; 2 *Tess.* 1,11; 2 *Tim.* 1,9).

Il medesimo concetto è espresso col sostantivo ʾεκλογή, che per sè denota più direttamente una preferenza, una scelta fra molti individui o cose, ma in pratica spesso è sinonimo di κλῆσις (= *chiamata*), come ἐκλεκτός è sinonimo di κλητός. Per convincersene basta confrontare 1 *Tess.* 1,4 e *Ef.* 4,1.4; 2 *Tim.* 1,9. La medesima identità di significato in pratica

---

(5) A. Nygren, *Der Römerbrief*, Gottinga 1951, p. 47.

(6) K. Barth, *Der Römerbrief*, 8 ristampa, Zollikon-Zurigo, p. 7.

risulta da *Rom.* 9,11s, ove κατ' ἐκλογήν è posto in parallelismo con καλοῦντος; nel primo membro parallelo si parla di un « proposito di libera scelta », nel secondo di una iniziativa dovuta esclusivamente a *colui che chiama* o *sceglie,* non a considerazioni riguardanti le *opere* dell'eletto. Il sostantivo ritorna quindi nel capitolo undicesimo sempre, come avviene in 9,11, con riferimento al popolo ebraico. In 11,28 gli Ebrei sono detti *amati* (da Dio) *a causa dell'elezione* e si spiega (v. 29) che tale *chiamata-elezione* (κλῆσις), come gli altri doni di Dio, non può essere revocata. Essa potrà subire una specie di sospensione o di inoperosità momentanea, ma per sè resta intangibile. E l'Apostolo ne conclude la consolante verità della necessità di una resipiscenza e di una conversione finale d'Israele. Nei vv. 5.7 il vocabolo è applicato sempre a Israele ma per indicare una sua chiamata al cristianesimo. Per ora soltanto la parte eletta (in greco si ha l'astratto ἐκλογή per il concreto) in Israele ha ricevuto e accolto tale chiamata efficace; per la massa degli Ebrei quest'ultimo dono è stato piuttosto un'occasione di *indurimento* e di pervertimento. Nel v. 5 la parte convertitasi al Cristo è detta con una terminologia profetica il « resto » (λεῖμμα); soltanto questa porzione privilegiata è stata gratificata di una chiamata efficace. E l'Apostolo, mantenendo il concetto fondamentale espresso altrove, si affretta ad apporvi un riferimento alla gratuità del dono; parla, infatti, di un'*elezione* o *scelta* (ἐκλογή) dovuta esclusivamente alla *grazia* (χάριτος).

All'inizio della lettera ai Romani Paolo si presenta come *servo di Cristo Gesù, chiamato apostolo ecc.* Per l'espressione che ora ci interessa si ha un solo parallelo, precisamente nella prima ai Corinti che incomincia con le parole: *Paolo chiamato apostolo di Cristo Gesù.* Lo scrivente, come farà altrove in maniera polemica (cfr. *Galati* e seconda *Corinti*), vuole rivendicare la sua qualità di Apostolo. Tale dignità è effetto di una chiamata particolare. E' facile rilevare come S. Paolo non distingua due atti coordinati: chiamata al cristianesimo, voca-

zione all'apostolato. Un unico decreto divino gli ha conferito *ab aeterno* il duplice privilegio (cfr. *Gal.* 1,15s); « divenendo cristiano egli è divenuto apostolo » [7].

L'elezione per S. Paolo, qualunque sia il termine con cui è descritta, è sempre una chiamata efficace, dovuta alla libera iniziativa divina. Il suo effetto, accettuati i due casi in cui si riferisce direttamente all'apostolato, è sempre l'adesione al cristianesimo e la partecipazione al dono della grazia santificante. Soltanto in *Rom.* 11,28s. fine della ἐκλογή o della κλῆσις, ossia dell'elezione, è la partecipazione alla teocrazia mosaica. Non è neppure possibile pensare a un probabile influsso ellenistico per tale concetto in S. Paolo. Basta dire che il significato religioso (= chiamato da Dio) di κλητός è ignoto alla letteratura greca; quando esso compare, si può senz'altro attribuire all'esempio e all'influsso del linguaggio usato dall'Apostolo [8]. L'idea dell'elezione, invece, risulta molto radicata nella teologia anticotestamentaria e di primaria importanza negli scritti degli asceti di Qumrân.

II. *Nei testi di Qumrân.* — Sarebbe facilissimo segnalare con numerosi riferimenti un senso pessimistico dell'impotenza umana per compiere il bene con le sue sole forze nella letteratura qumranica. Si ha un qualche cosa molto simile al lugubre quadro della umanità senza il Cristo, quale è tratteggiato con vigore nei primi capitoli della lettera ai Romani. L'unica differenza essenziale è la mancanza di una distinzione fra Ebrei e gentili negli scritti di Qumrân; il problema non si poneva agli asceti sotto questa visuale. Ma la conclusione è la stessa: l'uomo senza l'aiuto divino non può nulla nell'ordine spirituale. La divergenza appare grandissima, invece, quando si descrive in qual modo l'uomo può superare la sua impotenza e divenire capace di iniziare una relazione amichevole con Dio e di compiere il bene. Per Paolo il tutto si spiega essenzialmente con l'opera del Cristo, con la Redenzione. Nella letteratura qumranica non solo non vi è il minimo accenno a tale consolante realtà,

---

(7) J. Huby, *Saint Paul - Épître aux Romains,* (Verbum Salutis, X) 2 ed. Parigi 1957, p. 40; cfr. M.-J. Lagrange, *Saint Paul - Épître aux Romains,* Parigi 1931, p. 2 s.

(8) Cfr. K. Schmidt in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament,* vol. III, Stoccarda 1938, p. 497.

ma neppure a elementi analoghi, quali sono stati segnalati affrettatamente ricamando con la fantasia sulla figura e sull'attività dell'enigmatico « Maestro di giustizia ».

Per avere un'idea del concetto pessimistico circa la capacità dell'uomo per il bene basta leggere gli *Inni*:

« Io so che nessuno è giusto
fuori di te » (1QH XVI,11).

E la famosa *Regola della comunità* termina col triste rilievo:

« E che cosa è il figlio dell'uomo
fra le tue opere meravigliose?
Che cosa è il generato da donna
sì da sedere in tua presenza?
Con polvere egli è stato plasmato,
per essere cibo ai vermi è stato formato.
E' soltanto una massa di creta modellata;
e verso la polvere tende il suo istinto.
Che cosa replicherà simile creta,
che una mano ha formato?
Quale pensiero può egli comprendere? »
(1QS XI,20-22: cfr. 1QH XV,12s.20s.).

Un'opera buona, un'iniziativa virtuosa è attribuita pertanto innazi tutto all'aiuto divino (cfr. 1QH XV,13-15). Negli *Inni* si insiste nella presentazione del giusto sotto il continuo sguardo di Dio, che tutto ha previsto e predisposto sin da tutta l'eternità. Si ha un parallelismo sorprendente con gli atti descritti nel testo classico sulla predestinazione in *Rom.* 8,28-30.

« Hai assegnato (il posto)
per tutti i rampolli (dell'uomo)
secondo il numero delle generazioni eterne...
e per tutti gli anni sino alla fine.
Nella sapienza della tua conoscenza
hai stabilito il loro destino
prima ancora della loro esistenza »
(1QH I,8-20)

« Tu conosci le parole (della lingua umana)
e hai fissato il frutto delle sue labbra
prima ancora della loro esistenza... »
(1QH I,28).

Tutto, perciò, è riferito a Dio, cominciando dalla purificazione dalle colpe sino ai benefici più eccelsi, per i quali l'uomo deve essere

sommamente grato (cfr. 1QH XI,10-14). E l'asceta pregherà con riconoscenza:

« Sì, solo a causa della tua bontà
l'uomo può divenire giusto
e per l'abbondanza della (tua) misericordia. »
(1QH XIII, 16 s.; cfr. ivi XVI, 11).
« Perchè non è in potere dell'uomo la sua via
e il mortale non può dirigere i suoi passi »
(1QS XI,10).

Con facilità l'uomo diventa schiavo del dominio del male, di Belial, che governa sui figli delle tenebre (cfr. 1QS I,18; II,19).

Quanti intendono evadere da una simile tirannia, fonte di perversità e causa di allontanamento da Dio, entrano nel patto, abbracciando la vita ascetica descritta nella *Regola* e nel *Documento di Damasco* e praticata nella comunità di Qumrân.

In quali rapporti costoro si considerassero nei riguardi di Dio si può vedere in modo particolare nelle enfatiche iscrizioni suggerite dallo autore della *Guerra fra i figli della luce e i figli delle tenebre* (9). Fra l'altro si hanno le espressioni: « Popolo di Dio » (1QM III, 13; cfr. ivi IV, 10) e « chiamati di Dio » (ivi III, 2; IV, 10s; cfr. ivi XVI, 1). La seconda denominazione, che corrisponde esattamente al paolino κλητοί si legge in una forma alquanto diversa anche nel *Documento di Damasco*, ove gli asceti sono presentati come dei « chiamati per nome » (CD II, 11) e quindi divenuti in qualche modo proprietà di Dio. Come genitivo di appartenenza nell'Apostolo, però, non compare mai « di Dio », ma solo « di Gesù Cristo » (1 *Cor.* 1, 1.2). Abbiamo la differenza essenziale. Siano numerose quanto si voglia le analogie fra i testi di Qumrân e le lettere paoline, fra loro si noterà sempre un abisso incolmabile determinato dalla presenza o meno del Redentore.

Secondo la *Regola* gli asceti costituiscono una *congregazione santa* (1QS V, 20; cfr. 1QS VIII, 20) o un *popolo santo* (cfr. 1QM XII, 1); si può confrontare con l'espressione paolina *chiamati santi* (*Rom.* 1, 7; 1 *Cor.* 1, 2; cfr. [ἐκκλησία] ἁγία di *Ef.* 5, 27). Essi sono gli *uomini della sorte di Dio;* l'espressione corrisponde alla lettera — sotto il punto di vista della filologia — al κληρονόμοι θεοῦ di *Rom.* 8, 17 (cfr. *Gal.* 3, 29; *Ef.* 1, 11) = *eredi di Dio.*

(9) Per alcune di esse cfr. A. PENNA, *L'ascetismo dei Qumranici*, in *Rivista Biblica* 6 (1958) p. 5.

Ma uno dei verbi più frequenti per esprimere la benevolenza di Dio verso il popolo ebraico e particolarmente verso gli asceti è *bāḥar* = *eleggere,* che equivale a ἐκλέγεσθαι del Nuovo e dell'Antico Testamento e, nella forma participiale, a ἐκλεκτός (= *eletto*). Il riferimento a tutto il popolo è piuttosto raro; esso compare solo quando si pongono in antitesi Israele e i pagani. Si legge in un testo liturgico ([10]), nel commento ad Abacuc (1, 12s; 1QpHab V, 4) e nella *Guerra* (1QM X, 9). Talvolta si parla degli *eletti del popolo santo* (1QM XII, 1) o, apostrofandosi Iddio, dei *tuoi eletti* (ivi XII, 4); la espressione non intende distinguere una parte della nazione come moralmente diversa dal resto o privilegiata, ma indicare piuttosto — con una terminologia frequente nell'Antico Testamento — gli uomini valorosi, i più combattivi fra i soldati.

In taluni frammenti ([11]) si incontra il termine *eletto* o *eletti* al participio, ma non è possibile precisare se vada riferito a tutto il popolo oppure a determinate categorie di esso. Ma in genere il vocabolo è riservato per indicare quanti avevano abbracciato l'ascetismo e erano entrati nel patto, come nel Nuovo Testamento sarà riservato per indicare quanti corrispondono alla chiamata efficace alla fede. Nel *Documento di Damasco* si spiega che il nome ordinario di *figli di Sadoc* vuol dire *eletti di* (= fra) *Israele, chiamati per nome* (CD IV, 3s; cfr. ivi II, 7) e nel commento al Sal. 37 (v. 20) si parla della *congregazione dell'eletto* di Dio (letteralmente: *suo eletto*) ([12]). Altrove, invece, l'accenno all'elezione si riferisce a individui determinati, come ai sacerdoti membri del patto ([13]) oppure a persone eccezionali (= profeti?), a quanto sembra ([14]).

Nella *Regola* si ha anche una determinazione enfatica, che accentua ancora di più il concetto di scelta e di preferenza intrinseco nel termine *bāḥar*. Ivi (1QS VIII, 6) si parla di *eletti di favore.* L'espressione, insieme con quella analoga « figli del beneplacito » (1QH IV, 32 s; XI, 9), è stata confrontata con l'inno natalizio per eccellenza, desumendone un argomento in più in favore della lezione ἀνθρώποις εὐδοκίας contro quella che propone il nominativo εὐδοκία in *Lc.* 2,

---

([10]) 1Q n. 34-bis, II, 5, in *Discoveries in the Judaean Desert. I Qumran Cave I,* Oxford 1955, p. 154.

([11]) 1Q n. 31, II, 2; 1Q n. 37, I, 3, in *Discoveries...,* pp. 133.141.

([12]) 1QpPs 37, II, 5, in *Palestine Exploration Quarterly* 86 (1954) p. 71; cfr. 1QpHab X, 13; IX, 12.

([13]) Cfr. 1QSb I, 2; III, 2.23.25; IV, 22.

([14]) Cfr. 1QpMi 8-10, 7s., in *Discoveries...,* p. 78.

14 ([15]). Con molta probabilità essa si può mettere anche in connessione con la nota frase paolina τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς (*Rom.* 8, 28). La traduzione πρόθεσις per l'ebraico *rāṣôn* è molto verosimile. Nei Settanta compare πρόθεσις col significato di *proposito* in 2 *Mac.* 3, 8; 3 *Mac.* 1, 22; 2, 26; 5, 12.29; esso è segnalato due volte in altre traduzioni greche dei Salmi (9, 38; 145, 4). Ma anche se si afferma l'identità materiale dell'espressione, il significato reale non è affatto necessariamente il medesimo. Il *propositum Dei* o il beneplacito divino era concepito in maniera assai diversa dai Qumranici e da S. Paolo, almeno riguardo al fine dell'asserita elezione.

Anche per gli asceti di Qumrâm l'elezione ([16]) è l'esecuzione di un decreto eterno di Dio, che presuppone la prescienza, proprio come in *Rom.* 8, 28. Nel *Documento di Damasco,* parlandosi dei malvagi, si afferma che Dio non li *ha mai eletti sin dal principio, dai giorni eterni,* perché *prima che essi fossero stabiliti egli conosceva le loro opere* (CD 11, 7). Dio riprova e rigetta simili uomini ([17]). Dai testi citati a pp. 606-607 e da altri simili si può dedurre con una certa verosimiglianza che all'elezione procede la « predestinazione » divina. Il terzo atto descritto da S. Paolo, ossia la giustificazione, non si può riscontrare negli scritti qumramici col suo preciso senso teologico; esso presuppone troppe cose completamente ignote agli antichi asceti. Tuttavia negli *Inni* si ha la bella descrizione sotto forma di lode a Dio:

« Tu mi hai reso vessillo
per gli eletti della giustizia,
un interprete pieno di conoscenza
per i tuoi meravigliosi misteri,
come una pietra di prova per (i ricercatori) della verità,
e per provare gli amanti della correzione »
(1QH II, 13s).

Ma l'espressione *eletti della* (meglio: *di*) *giustizia* non ha alcun riferimento a una giustificazione, comunque si concepisse un tale processo spirituale. Gaster ([18]) opportunamente rileva che qui il ter-

---

([15]) Cfr. E. Vogt, « *Peace among Men of God's Good Pleasure* » *Lk 2, 14,* in K. Stendahl, *The Scrolls and the New Testament,* Nuova York 1957, pp. 114-17 (in *Biblica* 34 [1953] pp. 427-29).

([16]) Cfr. Fr. Nötscher, *Zur theologische Terminologie der Qumran-Texte* (Bonner biblische Beiträge, 10), Bonn 1956, pp. 174s.; J. Licht, *The Doctrine of the Thanksgiving Scroll. Election,* in *Israel Exploration Journal* 6 (1956) p. 89s.

([17]) 1Q n. 34-bis, II, 4, in *Discoveries...,* p. 154.

([18]) Th. H. Gaster, *The Dead Sea Scriptures,* Nuova York 1956, p. 208.

mine *eletti* ha un significato militare da intendersi nel senso di « truppe scelte »; ciò spiega l'allusione al *vessillo.* Si ha piuttosto latente la metafora dell'esercito dei giusti, fra i quali l'autore si descrive come un interprete fedele dei misteri divini. Siamo ben lontani dal profondo concetto della teologia paolina.

Nella *Regola della comunità* il fine dell'elezione è precisato con una sequela impressionante di privilegi. La loro formulazione potrebbe ricordare non pochi testi biblici, specialmente neotestamentari, ma le idee ivi espresse in realtà non dicono un gran che, se confrontate con quanto S. Paolo e gli altri scrittori del Nuovo Testamento pongono come conseguenza ultima dell'elezione. Ivi (1QS XI, 7-9; cfr. ivi XI, 16) si legge: « Quanti ha eletti Iddio, li ha destinati all'eredità eterna; ha assegnato loro la sorte dei santi, la società dei figli del cielo; la loro congregazione è per il consiglio dell'unione, per il fondamento del santuario, quale piantagione eterna per il tempo futuro, per sempre ».

Nonostante l'accenno all'*eredità eterna,* ai *figli del cielo* e ai *santi,* è evidente che il testo magniloquente non vuol dire altro che effetto dell'elezione divina è l'ingresso e la perseveranza nella comunità religiosa. Le espressioni *santi, figli del cielo, congregazione, santuario, piantagione eterna* (cfr. *Is.* 61, 3; 1 *Cor.* 3,9) sono semplici metafore, basate più o meno su testi biblici, per descrivere gli asceti. L'effetto principale dell'elezione consiste nell'avere immesso nel cuore di questi individui il desiderio di separarsi dal resto degli uomini per vivere in una comunità, definita enfaticamente dei *figli del cielo.* Senza dubbio si presuppone una conversione, che — con la terminologia propria ai Qumranici e al Nuovo Testamento — si potrebbe definire un passaggio dalle tenebre alla luce, da una vita di peccato all'osservanza esatta dei precetti di Dio. Ma si tratta sempre di una conversione « nomistica », alla legge di Mosè da praticare con scrupolosa esattezza, non della vita della grazia o *in Cristo,* secondo l'espressione favorita di S. Paolo.

« Uno spirito in preda all'errore
tu hai purificato dalle molte trasgressioni
perché egli possa stare fra la schiera dei santi
e entri in comunione
con la congregazione dei figli del cielo »

(1QH III, 21s).

L'asceta è conscio di avere ricevuto un'illuminazione particolare (cfr. 1QH IX, 26; X, 12), una *luce perfetta* (1QH IV, 23). Anche se non si vuole identificare tale illuminazione interiore con la semplice conoscenza più approfondita della legge mosaica, non si può neppure

paragonare con la luce interiore, di cui parlano i mistici cristiani. Si ha piuttosto un qualche cosa di mezzo fra l'ammirazione profonda della legge mosaica e la tendenza gnostica di una conoscenza intima, penetrante delle cose divine ([19]). Solo così sembra potersi spiegare la coesistenza di un dualismo etico, l'aspirazione alla conoscenza dei misteri divini ([20]), l'ammirazione entusiastica per il Maestro di giustizia e la minuta casistica, notata specialmente nel *Documento di Damasco,* sul riposo sabbatico e su altre leggi mosaiche.

Si ringrazia Dio per la profonda penetrazione della verità (1QH V, 1). Lo *spirito di verità,* di cui si tratta a lungo nella terza colonna della *Regola* contrapponendolo allo *spirito di perversità,* suggerisce la definizione dei « figli della verità » attribuitasi dagli asceti:

> « Tutti i figli della tua verità
> tu hai introdotto al tuo cospetto col tuo perdono,
> per purificarli dalle loro trasgressioni
> a causa della tua grande bontà
> e dell'abbondanza delle tue misericordie,
> per farli stare al tuo cospetto per sempre »
> (1QH VII, 29-31).

Si insiste sul perdono ottenuto con riti di purificazione — quanto mai frequenti — e innanzi tutto in seguito a un sincero pentimento (cfr. 1QS III, 3-9), ma il tutto è spiegabile con l'insegnamento anticotestamentario. Numerosi testi profetici inculcano le medesime verità: perdono da chiedere a Dio con umiltà e da impetrare con la ferma intenzione di un cambiamento di vita, di un reale ritorno a Dio. E nulla più. In tal modo risorge la speranza nel cuore contrito insieme al proposito di non venir meno al suo nobile ideale (cfr. 1QH IX, 9-11; XVII, 21s.). Qualora uno osasse sottomettersi alle pratiche esterne senza una spiritualità interiore, operando con ipocrisia, si invoca su di lui una maledizione terribile (1QS II, 11-18).

Il parallelismo fra gli scritti di S. Paolo e quelli di Qumrân è innegabile. Negli uni e negli altri si parla di *eletti,* di *chiamati;* e tale elezione viene attribuita dovunque con enfasi all'iniziativa benigna di Dio. Ma il fine dell'elezione è profondamente diverso: in S. Paolo, in modo speciale nella lettera ai Romani, è l'incorporazione al Corpo Mistico del Cristo, il nascere alla grazia e il morire alla legge mosaica,

---

([19]) Cfr. A. Penna, *art. cit.,* pp. 16-22.

([20]) Cfr. E. Vogt, « *Mysteria* » *in textibus Qumran,* in *Biblica* 37 (1956), pp. 247-57.

la giustificazione con la conformità al Figlio di Dio e quindi la glorificazione suprema; per i Qumranici fine dell'elezione si può indicare una più sentita amicizia con Dio, ma innanzi tutto è la perfetta osservanza della « legge di Mosè, come è interpretata dai figli di Sadoc » (1QS V, 8s.) e l'ingresso al nuovo patto. Questo raggrupperebbe i membri migliori di Israele, il « resto » prezioso dei profeti, secondo la mentalità dei Qumranici, ma non ha nulla a che fare con la rinnovazione del patto, quale è presupposta dal Nuovo Testamento e particolarmente dalla lettera agli Ebrei.

Se non avessimo altri scritti, il problema letterario risulterebbe piuttosto complicato e forse insolubile. L'identità di terminologia e la analogia di taluni concetti sono innegabili; d'altra parte non meno sorprendenti sono le divergenze profonde, essenziali. Numerosi elementi sembrerebbero imporre una dipendenza di un gruppo di scritti dall'altro, mentre molteplici affermazioni escluderebbero ogni relazione ideologica fra le due correnti. Ma una lettura attenta dell'Antico Testamento offre subito una chiave sicura per risolvere il problema.

Basta una conoscenza appena superficiale per rilevare come il popolo ebraico si sia sempre considerato oggetto di una scelta speciale da parte di Dio. E' il pensiero dominante nell'Antico Testamento insieme con quello del patto, che si può definire precisamente una ratificazione solenne di quest'elezione gratuita, liberissima di Dio ([21]). Spesso si rileva un'elezione particolare concessa a determinati personaggi nel seno stesso del popolo ebraico. Tale scelta si vede nella storia di Isacco, che viene preferito a Ismaele, di Giacobbe, che prende il posto del fratello primogenito Esaù. Quindi si rileva in tutti gli incaricati di una missione specifica importante: Mosè, Aaron, i giudici, i profeti, i re. Tale selezione individuale si può ravvicinare con la chiamata all'apostolato e all'esercizio dei vari carismi nel Nuovo Testamento. C'è una differenza, però, in quanto nei personaggi dello antico Israele la chiamata a una missione speciale appare nettamente distinta da quella rivolta a tutto il popolo, che perciò è considerato *proprietà* inalienabile di Dio (*Es.* 19, 6). Per S. Paolo, invece, la chia-

---

([21]) Cfr., oltre alle teologie dell'Antico Testamento, H. H. Rowley, *The Biblical Doctrine of Election,* Londra 1950; G. A. Danell, *The Idea of God's People in the Bible,* in *The Root of Vine. Essays in Biblical Theology,* edito da A. Fridrichsen, Londra 1953, pp. 23-36; Th. C. Vriezen, *Die Erwählung Israels nach dem Altem Testament,* (Abhandlungen zur Theologie des A. und N. Testaments, 24), Zurigo 1953; K. Koch, *Zur Geschichte der Erwähtungsvorstellung in Israel,* in *Zeitschrift für die alttest. Wissenschaft* 67 (1955) pp. 205-26; J. Giblet, *Notes sur l'idée d'élection dans l'Écriture,* in *Collectanea Mechliniensia* 41 (1956) pp. 367-75.

mata o elezione all'apostolato non costituisce un atto diverso da quello che si riferiva alla chiamata alla fede, al cristianesimo. A Qumrân il Maestro di giustizia, sebbene un testo preciso manchi in proposito, e i sacerdoti — almeno quelli incaricati di uffici determinati —, come appare dal *Formulario di benedizioni,* si possono considerare oggetto di un'elezione preferenziale, paragonabile a quella concessa agli antichi profeti e ad altri personaggi.

Nel complesso, poi, tutti gli asceti si ritenevano il vero Israele (cfr. *Rom.* 9,6; Gal. 6, 16), la sua parte eletta denominata « resto » dai profeti ([22]). S. Paolo applica i medesimi concetti nella lettera ai Romani non solo agli Ebrei convertitisi ma anche a tutti i gentili che avevano abbracciato il cristianesimo, accettando il messaggio evangelico. La differenza enorme è costituita dal pensiero animatore di tutto: per i Qumranici si trattava di un ritorno al più genuino mosaismo, secondo la loro concezione; per Paolo il vero, nuovo Israele implicava la rinunzia all'ebraismo mosaico e l'adesione al Cristo. Quindi vediamo il medesimo concetto — l'elezione — applicato a due cose non solo differenti ma in perfetta antitesi fra loro. Il fenomeno non richiede alcuna dipendenza reciproca fra le due serie di scritti. La loro fonte comune era più che sufficiente per originare una simile applicazione pratica di un'idea-madre, intimamente vissuta dai personaggi più rappresentativi dell'antico Israele.

E neppure è lecito pensare a una dipendenza puramente letteraria. La terminologia è spesso identica o, per lo meno, simile. Ma ciò dipende sempre dall'uso della medesima fonte comune. Gli asceti di Qumrân non facevano altro che applicare a sé stessi i termini *qārā'* (= chiamare) e *bāḥar* (= eleggere) nelle varie forme nel loro significato religioso ben chiaro, specialmente nei riguardi del secondo verbo ([23]), nella Bibbia ebraica. S. Paolo fa lo stesso, pur parlando di una cosa differente. Ed egli non aveva neppure bisogno di coniare un vocabolario greco che riproducesse l'idea ebraica. Difatti nella traduzione greca figurano tutti i termini usati da S. Paolo per indicare l'elezione. Frequentissimi appaiono i verbi καλεῖν ed 'εκλέγεσθαι Gli aggettivi κλητός ed ἐκλεκτός si leggono quasi con la medesima frequenza, anche se la maggior parte delle volte in un senso non

---

([22]) Cfr. R. de Vaux, *Le « Reste d'Israël » d'après les prophètes,* in *Revue Biblique* 42 (1933) pp. 526-39; S. Garofalo, *La nozione profetica del « Resto d'Israele »*, Roma 1942; A. Penna, *Isaia,* Torino 1958, 25s.

([23]) Cfr. Quell, 'εκλέγομαι. *Die Erwählung im A.T.*, in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament,* vol. IV, Stoccarda 1942, pp. 148-73; Schrienk, 'εκλεκτός, ivi, pp. 186-97.

strettamente religioso. Questo, però, è innegabile in molti casi per ἐκλεκτός (cfr. 1 *Par.* 16, 13; *Sal.* 88, 4; 104, 6.43; 105, 23; *Is.* 45, 45,4; 65, 9.15.23; *Tob.* 8, 15; *Sap.* 3, 9; 4, 15; *Zac.* 11, 16); per κλητός esso compare in *Sof.* 1,7. Anche il sostantivo κλῆσις compare in *Ger.* 38 (TM 31), 6 (cfr. 3 *Mac.* 5, 14); meno sicuro è in *Giudit.* 12, 10. Invece non si legge mai nei Settanta un termine molto importante per S. Paolo, ossia ἐκλογή; esso, però, figura nella traduzione di Aquila (*Is.* 22, 7) e in quella di Simmaco e di Teodozione (*Is.* 37, 24). Tale stato di cose rende assolutamente superflua ogni pretesa dipendenza letteraria dai testi qumranici.

Tuttavia non manca di interesse rilevare il perfetto parallelismo letterario e concettuale fra S. Paolo e gli asceti di Qumrân, anche se contempliamo due mondi diversi; lo sfondo è senz'altro identico. Abbiamo la vitalità feconda della teologia anticotestamentaria, capace di essere ravvivata dagli entusiasti di Qumrân e di essere adattata da Paolo per esprimere idee nuove, che in sé includevano in un certo senso la rimozione e la morte dell'Antico Testamento. E allora appaiono molto sterili i tentativi di quanti hanno voluto pensare a un Paolo perfettamente « greco » per cultura e sentimento. Per il caso specifico si è potuto segnalare solo qualche testo greco, che presenta una lontana analogia con la terminologia — non con l'idea — paolina. Il Bauer ([24]) riporta una frasetta di Pausania (X, 32, 13), in cui si dice che attorno a un certo tempio di Iside erano ammessi a dimorarvi solo quanti fossero stati *chiamati* in sogno dalla dea, e uno ancora più generico di Elio Aristide (ὑπὸ τοῦ θεοῦ κληθείς). E' veramente troppo poco.

([24]) W. Bauer, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur,* 4 ed., Berlino 1952, p. 724.

SOLEMNIS CELEBRATIO PAULINA

die 24 mensis januarii 1959 habita

Un pubblico d'eccezione, per numero e per levatura, occupava sabato 24 gennaio le maestose gradinate dell'Aula Magna del Pontificio Ateneo Lateranense, per assistere alla commemorazione ufficiale del XIX Centenario dell'Epistola di San Paolo ai Romani indetta dalla Pontificia Accademia Teologica Romana in unione al Pontificio Ateneo, e all'omaggio che in quella circostanza di specialissimo rilievo la stessa Accademia e l'Ateneo volevano presentare agli Eminentissimi Porporati di recente chiamati dal Santo Padre a far parte del Sacro Collegio, ben dieci dei quali appartennero alle due Istituzioni, e quattro tra essi vi tennero la cattedra con meritata celebrità.

Ai piedi del grande mosaico del Maestro Divino, alle ore 16,30 prendevano posto gli Eminentissimi Signori Cardinali: Pizzardo, Aloisi-Masella, Mimmi, Fumasoni-Biondi, Agaganian, Cicognani Gaetano, Chiarlo, Cicognani Amleto Giovanni, Confalonieri, Tardini, Ottaviani, Di Jorio, Roberti. Avevano mandato la loro cordialissima adesione altri Em.mi Cardinali assolutamente impossibilitati a intervenire. Erano presenti: le LL. EE. i Monsignori: Traglia, Ferretto, Zerba, Palazzini, Staffa, Giannattasio, Principi, Lari, Ferrero di Cavallerleone, Musto, avevano mandato la loro adesione le LL. EE. i Monsignori Grano, Nunzio Apostolico in Italia, Pintonello, Arcivescovo Ordinario Castrense, Fares, Arcivescovo di Catanzaro. Inoltre erano presenti i Rev.mi PP. Ciappi e Larraona; gli Abati Kaelin, Salmon e Moscatelli; Mons. Perugini; i Prelati Uditori di Rota Monsignori Pasquazi, Felici e Filipiak.

Particolarmente rilevata la presenza dei Giudici Costituzionali Ecc.mi Ambrosini e De Jaeger, il Conte Giuseppe Dalla Torre di Sanguinetto Latore della Rosa d'Oro, il Principe Lancellotti, il Sen. Angelilli, ecc. Avevano mandato la loro adesione numerosi Ambasciatori accreditati presso la Santa Sede.

Tra i presenti furono inoltre notati i Soci della Pont. Accademia Teologica Romana: tra gli Onorari: i Monsignori Cecchetti e Maccari, i PP. Miller, Muñoz Vega; tra gli Ordinari, i Monsignori Lattanzi, Maccarrone, Romeo e Vona; i PP. Balic, Bea, Cayré, Fabro, Filograssi,

Garcia, Mariani e Spiazzi; tra i Corrispondenti: i Monsignori Del Ton e Masi; i PP. Leclercq e Philippe de la Trinité.

Una vasta rappresentanza del Corpo Accademico della Pontificia Università Lateranense: i Proff. Balocco, Brasiello, Caraffa, Cassola, Conway, Chiettini, Damizia, Dezza, Ermini, Fuertes, Giannini, Gutierrez, Josi, Molari, Nicoletti, Stiernon e Zedda.

Della Curia Romana: i Monsignori Borgia, Sessolo, Bafile, Addivinola, Santorato, Mariani, Governatori, Cassani, Cocchetti, Crovini, Pozzi, Lipski, Boyer, Bovone, Solari, De Sanctis, Piovesana, Pettazzi, Manaresi e Frutaz.

I Rettori di Seminari e Collegi: i Monsignori Pascoli, Herlihy, Tulaba; i PP. Le Thorel, Domenech, Aveni e Giovanelli.

Tra i rappresentanti delle Famiglie Religiose: i PP. Stano, Grech, Gabriele Raimondo, Rezac, Becker, Pio de Mondreganes, Giersbach, Missori, Viglino, Cañada, Vanti, Centelles ecc. Numerosi membri della Curia Generalizia dei Fratelli delle Scuole Cristiane e di altri Istituti Religiosi.

La rappresentanza ufficiale di Roma con il Gonfalone, scortato dai « fedeli di Vitorchiano » e formata dal Sindaco Avv. Urbano Cioccetti, con l'Assessore Delegato Conte Paolo Dalla Torre di Sanguinetto e gli Assessori Barracano D'Ambrosio, Belloni, D'Andrea, Marazza e il Capo del Cerimoniale Ministro Silenzi, faceva ingresso nell'Aula accolta dal fervido applauso dell'eletta Assemblea.

L'EM.MO CARD. PROTETTORE

legge la venerata Lettera di Papa Giovanni XXIII

Quindi l'Em.mo Sig. Cardinale Giuseppe Pizzardo, Vescovo di Albano e Protettore della Pont. Accademia Teologica Romana, tra il riverente silenzio e la devota attenzione dei presenti alzatisi in piedi, dava lettura della venerata Lettera di Sua Santità Giovanni XXIII, già pubblicata all'inizio di questo fascicolo, nella quale il Santo Padre, mettendo in luce il valore immenso del documento divino regalato da S. Paolo ai Romani, esprimeva i Suoi voti per una feconda attività dell'Accademia intesa a mettere a frutto i tesori di scienza e di edificazione cristiana racchiusi nella magistrale epistola, e lodava il divisamento di celebrarne la ricorrenza diciannove volte centenaria, quasi testimonianza di gratitudine verso l'Apostolo delle Genti e impartiva la Benedizione Apostolica all'Em.mo Cardinale Protettore, agli Accademici e a tutti i presenti alla celebrazione.

PROLUSIONE DEL PRELATO SEGRETARIO

Dopo la lettura del venerato documento pontificio Mons. Antonio Piolanti, Prelato Segretario dell'Accademia e Rettore Magnifico del Pont. Ateneo Lateranense teneva la sua Prolusione:

« *La Pontificia Accademia Teologica Romana, che fin dalle origini si è gloriata del patrocinio di S. Paolo Apostolo, ha voluto questa celebrazione insieme con il Pontificio Ateneo Lateranense, che per essere l'Università « episcopale » del Successore di S. Pietro unisce nello stesso culto i due Principi degli Apostoli.*

Il Santo Padre Giovanni XXIII è presente con la Sua alta e animatrice parola ora a noi comunicata dall'Em.mo Card. Giuseppe Pizzardo, Protettore dell'Accademia, nella lettura del venerato Autografo.

All'Augusto Pontefice, mentre esprimiamo la nostra gratitudine per il nuovo attestato di sovrana benevolenza, promettiamo in questa ora solenne fedeltà ed obbedienza incondizionata.

A nome della Presidenza Accademica ringrazio gli Eminentissimi Porporati e tutte le illustri Personalità che ci onorano della loro presenza e in modo particolare S. E. l'Avv. Urbano Cioccetti, Sindaco di Roma, che con l'On. Giunta Capitolina, il Gonfalone del Comune e la sua autorevole parola porta l'omaggio dell'Urbe all'Apostolo, che con la sua lettera e il suo martirio tanto onore ha recato alla Città Eterna.

Ringrazio pure Mons. Salvatore Garofalo, Rettore Magnifico dell'Ateneo di Propaganda Fide, d'aver accettato di tenere la commemorazione ufficiale; in questa celebrazione della fede romana non poteva mancare il contributo di quell'Università fondata dai Papi soprattutto per diffondere nel mondo la fede di Cristo.

I primi fedeli di Roma accolsero il messaggio cristiano con tale entusiasmo da ottenere l'elogio di S. Paolo « fides vestra annuntiatur in universo mundo » (Rom. 1, 8).

L'alto encomio dell'Apostolo era ben meritato, perchè i discendenti di quei cristiani, che per primi lessero il vigoroso documento paolino, per tre secoli diedero generosamente la loro vita, suggellando con il sangue la fedeltà alla dottrina apostolica. Prepararono così alla Sposa di Cristo quello splendido paludamento purpureo, di cui oggi siete Voi rivestiti, o Em.mi Principi della Chiesa.

Nata dal Sacrificio cruento del suo Divino Fondatore, cresciuta tra le lacrime e i tormenti dei suoi primi seguaci, la Chiesa vuole misticamente rinnovata nella Porpora Romana l'era dei suoi Martiri. Veramente Voi, Eminenze Rev.me, prima di essere rivestiti della livrea di

fiamma e di sangue, avete resa testimonianza alla fede nelle varie attività della vostra nobile esistenza: sulle cattedre o nei Sacri Dicasteri, nelle legazioni pontificie o nel governo delle Diocesi, Voi avete consumato giorno per giorno, come in lento olocausto, la Vostra vita alla difesa di quei valori spirituali e dottrinali, che gli Apostoli Pietro e Paolo trasmisero alla Chiesa Romana, di cui Voi siete oggi gli irremovibili « cardines ».

Gradite, Eminenze, l'omaggio che, in questo fausto giorno, Vi porgono la Vostra Accademia e la Vostra Università: ventidue di Voi appartennero a queste due Istituzioni; dieci sono stati assunti all'onore della porpora nella recente auspicata creazione fatta dal Sommo Pontefice Giovanni XXIII, anche egli antico alunno e docente illustre di questo Ateneo.

E' giusto che all'onore reso a Paolo si associ quello dovuto alle Vostre Sacre Persone: Voi oggi coadiuvate l'Augusto Capo della Chiesa, come Paolo aprì il cammino a Pietro, primo Vescovo di Roma.

Una lucerna cristiana del sec. IV rappresenta Pietro seduto al timone della nave della Chiesa e Paolo ritto con lo sguardo verso l'orizzonte. Voi, ad imitazione del grande Apostolo, scorgete i pericoli della rotta, avvistate le prode lontane e al Mistico nocchiero « Pastor et Nauta » che v'interroga: « Custos, quid de nocte? », rispondete con vigile e amorosa prontezza.

Ora come sempre, l'autorità e la saggezza di Pietro, oggi operante in Giovanni XXIII, timoniere esperto e sicuro della Chiesa, si armonizza con la chiaroveggenza di Paolo, oggi continuata nella Vostra opera e nelle Vostre Persone, illustri e degni Principi di Santa Romana Chiesa ».

L'OMAGGIO DEL SINDACO DI ROMA

Prendeva poi la parola S. E. l'Avv. Urbano Cioccetti Sindaco di Roma, di cui riferiamo l'elevato discorso:

« L'Apostolo Paolo — ebreo per nascita, romano per la cittadinanza e per la testimonianza spinta fino al martirio su questo suolo — è gloria fulgida della nostra città.

Se Pietro, il principe degli Apostoli, portò qui la sua Cattedra, nel centro politico, amministrativo e organizzativo dell'Impero da cui più naturali risultavano i collegamenti con tutte le regioni dell'ecumène romana, fu Paolo ad avvertire che in Roma e da Roma il cristianesimo

poteva soddisfare la sua vocazione all'universalità e che qui il suo compito di evangelizzatore dei gentili avrebbe trovato coronamento.

Quella Roma onde Cristo è Romano saluta perciò in Pietro e Paolo i suoi costruttori che trasfigurarono ed elevarono la città di Romolo a centro spirituale e a Sede, dalla quale l'insegnamento del Divino Redentore si sarebbe diffuso nel mondo.

Dopo di allora, la universale cittadinanza romana sarebbe stata una libera conquista dello spirito e non una limitata concessione del diritto; l'impero si sarebbe esercitato non con la potenza delle armi, ma con la forza del prestigio e dell'investitura divina.

La grande Epistola ai Romani, ancor prima della diretta permanenza e predicazione dell'Apostolo in Roma, rappresenta l'atto di chiamata della Città e della Romanità intera al loro nuovo compito; ad esse spettava di accogliere e di allargare a tutti i popoli quel messaggio che Israele rifiutava, che i gentili avevano dimostrato di saper comprendere e che Roma stessa mostrava di essere particolarmente chiamata ad assorbire per il provvidenziale svolgimento della sua storia.

Roma, in cui fermentavano le energie dei tempi nuovi, seppe accogliere con gioia Paolo e circondarlo di devota ammirazione, anche quando le si mostrò in catene e gli eresse, dopo il martirio, il trionfo di cui parla Gaio. Roma ha coltivato in ogni tempo la memoria e il culto dell'Apostolo, strettamente collegandolo con Pietro: Roma ha voluto uniti nella sua venerazione colui che le donò il primato dell'autorità e colui che le diede quello della dottrina e dell'insegnamento: due aspetti dell'unica funzione di capo e di guida della cristianità che l'Urbe avrebbe svolto nei tempi e per la quale sarebbe stata chiamata a dirimere conflitti, a chiarire incertezze, ad assicurare la presenza cristiana nella storia degli uomini.

Se sul suo piano storico e religioso risultano evidenti i vincoli di Roma verso Paolo, altrettanto chiara è quella che vorrei definire la « paolinità » dell'Urbe. E' un qualcosa che supera il semplice dato statistico dei luoghi e delle manifestazioni di culto per l'Apostolo, delle opere d'arte insigni dedicate ad illustrare la sua vita e la sua missione, e si inserisce nello stesso carattere, nella coscienza, nella spiritualità del popolo romano, franco, aperto, leale, fedele nella sua professione religiosa, non superficialmente emotivo, ma profondamente ardente nei suoi sentimenti di carità verso l'ospite, il pellegrino, l'infermo.

Questa popolazione, ancorata saldamente alla Chiesa e consapevole dei valori che Roma rappresenta per il mondo, strettamente unita ai due Principi degli Apostoli — a colui che tiene le chiavi e a colui che tiene la spada, non in antitesi, ma in equilibrata funzione di assertori

della soprannaturale funzione della cattolicità — è oggi da me umilmente, ma autenticamente, rappresentata.

E se, nel passato, si volle attribuire ai due Apostoli un compito di difensori di questa città dalle esterne minacce, anche oggi Roma sente di potersi ad essi affidare. Essa che vuole essere pari alla sua sorte di città dell'avvenire, si impegna a conservare inalterato non soltanto lo spirito, ma l'aspetto delle sue tradizioni; ed è proprio del suo spirito e delle sue tradizioni non rimettersi soltanto agli uomini, ma di invocare l'aiuto di Dio per gli atti della sua amministrazione. Tale guida amorevole ci impetrino gli Apostoli, e Paolo, cittadino nostro, possa allietarsi della visione di una Roma prospera e solida, tanto grande da comprendere nel suo nucleo la sua stessa Basilica e costantemente ferma a quella rivelazione che Egli le donò perchè la estendesse a tutte le genti ».

IL DISCORSO UFFICIALE DI MONS. GAROFALO

Il brillante discorso di Mons. Salvatore Garofalo, seguito con viva attenzione dal qualificato uditorio, è riportato integralmente all'inizio di questa pubblicazione.

Scroscianti applausi salutarono la fine della splendida rievocazione. All'inizio della celebrazione, negli intermezzi e al termine, la Pontificia Cappella Musicale Lateranense, magistralmente, sotto la direzione dell'illustre Maestro Mons. Lavinio Virgili, ha eseguito alcune composizioni dello stesso Maestro, che cantano polifonicamente il saluto di San Paolo a Roma e la celebre ode alla carità della Lettera ai Corinti.

Il malvezzo di tempi andati ha reso la parola « Accademia » sinonimo di vacuità compiaciuta e di tempo sprecato. Chi ha avuto la fortuna di godere la letizia spirituale della commemorazione svoltasi al Laterano, può smentire la validità indiscriminata di questa equazione.

La nobiltà del tema proposto, che è parola dello Spirito Santo, non ammette celebrazioni che siano pari al suo merito; ma nei limiti concessi alle nostre povere idee e parole umane al cospetto dell'ineffabile mistero di salvezza che si irradia dalla Croce di Cristo, siamo persuasi che l'Accademia svoltasi al Laterano sia valida e degna di plauso. Parlare di San Paolo, commemorarlo in una Università che porta il nome della Cattedra di Pietro al compiersi di un centenario memorabile era forse cosa che poteva essere giudicata un azzardo; ma il rischio, a giudizio del pubblico, è stato superato egregiamente.

L. D. M.

NOVI THEOLOGICAE ACADEMIAE SOCII FAUSTA PAULINAE SOLEMNITATIS OCCASIONE RENUNTIATI

In occasione della solenne celebrazione indetta per il 24 gennaio 1959 dalla Pontificia Accademia Teologica Romana, unitamente al Pontificio Ateneo Lateranense, per commemorare il XIX Centenario dell'Epistola ai Romani, vengono pubblicati i nomi dei nuovi Soci delle tre classi — Onorari, Ordinari, Corrispondenti — che l'Em.mo Sig. Cardinale Giuseppe Pizzardo, Protettore della stessa Accademia, ha chiamato a farne parte, su proposta del Prelato Segretario, Mons. Antonio Piolanti, che nella riunione tenutasi il 2 gennaio, aveva raccolto il voto del Consiglio Accademico.

L'elezione dei nuovi Soci si è resa necessaria per compiere il numero lasciato scoperto da eventi fausti o dolorosi, e in adempimento alle disposizioni statutarie.

Infatti degli Accademici Onorari, quattro sono stati elevati all'onore della Porpora Romana: gli Em.mi Cardinali Domenico Tardini, Carlo Confalonieri, Alberto Di Jorio e Francesco Roberti, che nel Supremo Senato della Chiesa rappresenteranno come un alto patrocinio della Istituzione da loro tanto onorata; S. E. Rev.ma Monsignore Arturo Michele Landgraf, Vescovo titolare di Eudocia e Ausiliare di Bamberga, è stato chiamato dal Signore al premio dei giusti. Sono stati inclusi in quest'alta categoria di personalità distintesi per le loro benemerenze relative alle scienze sacre S. E. Rev.ma Mons. Dino Staffa, nuovo Segretario della Sacra Congregazione dei Seminari e delle Università degli Studi, che ha legato il suo nome a lavori fondamentali nel campo del Diritto Canonico, e, in occasione del loro ottantesimo anno di età, celebrato negli am-

bienti scientifici, gli insigni dotti di fama universale, i Monsignori Bernhard Geyer e Max Meinertz, il Rev. Prof. Albert Michel, il P. Alberto Colunga O.P. e il P. Alberto Vaccari S.J.

Nella classe dei Soci Ordinari è venuto a mancare l'Accademico Mons. Karl Feckes, di Colonia; gli succede Mons. Johannes Brinktrine, di Paderborn.

Finalmente, ciò che per diverse ragioni non si era ancora potuto fare, a norma dell'art. XI degli Statuti, emanati da S. S. Pio XII di immortale memoria col Breve « Magistra Veritatis » — « Praeter ordinarios socios, nominari possunt a Cardinali Protectore, proponente Consilio, etiam socii qui vulgo "corrispondenti" appellantur » — si è proceduto alla designazione dei Soci Corrispondenti nelle persone di studiosi di chiara fama per il loro contributo alle discipline teologiche: essi sono i Monsignori Hermann Joseph Brosch, Luciano Cerfaux, Giuseppe Del Ton, Ottavio Nicola Derisi, Joseph Höfer, Roberto Masi; il Rev. Prof. André Combes; i PP. José de Aldama S.J., Dom Jean Leclercq O.S.B., Edward O' Connor C.S.C., Philippe de la Trinité O.C.D., Karl Prümm S.I.

In rapporto al significato profondo, al valore di questa integrazione della Pontificia Accademia Teologica Romana, l'occasione prescelta è quanto mai appropriata.

In questi giorni, dalla festa della Cattedra di S. Pietro alla memoria della Conversione di San Paolo, i credenti di ogni stirpe, di ogni lingua, di ogni colore, ai piedi di tutti gli altari del mondo, supplicano l'Unico Signore che dilati nell'unità della Fede, del Regime e dei Misteri Sacri i tabernacoli della Chiesa Una e Santa.

Nello stesso modo che, con coesione di umiltà e ardore, le Università Pontificie dell'Urbe, come sorelle si stringono attorna alla Cattedra Infallibile di Pietro, tanto degnamente occupata da Sua Santità Giovanni XXIII, per ascoltare la parola di Verità da trasmettere al mondo, così nella schiera degli studiosi che fanno corona al Trono Augusto del Vicario di Cristo, l'Accademia Teologica Romana vuol portare, con consa-

pevole responsabilità, il peso della missione che la Chiesa le ha affidato: orientare nella luce di Roma il pensiero teologico.

L'unità armoniosamente varia della sua composizione (che è tanto evidente anche nelle nuove nomine, che le portano il contributo di studiosi qualificatissimi provenienti dal Clero secolare e da illustri famiglie regolari, da varie stirpi, da lontane regioni) è come una promessa dell'adempimento dei suoi delicati compiti: perchè si elevi da ogni capo della terra il Credo possente delle menti pensose.

Nella incrollabile Cattedra di Pietro, contro la quale nulla può il « potere delle tenebre », gli Accademici trovano le ragioni indefettibili della loro unità: essi aspirano a una testimonianza universale, come quella di Paolo. Se è lecito trarre una immagine dai fedelissimi svizzeri che fanno scudo del loro corpo al Papa, tra il balenìo delle alabarde brunite e lo sfavillìo dei colori vari, che Michelangelo unì in sapiente temperamento, pensiamo che i Soci dell'Accademia Teologica Romana rappresentano una guardia votata alla estrema difesa nel campo delle idee: il concorso di molteplici interessi culturali, come vivi colori della Luce Una del Vangelo, l'adamantina forza del Verbo che si onorano di custodire, che è come spada capace di penetrare fin nel midollo dei riposti pensieri, rende palese il loro intento di unità cattolica; si nutre ferma fiducia che saprà imporre il più riverente rispetto al Trono Papale, che è « Tabernaculum Dei cum hominibus ».

IN MEMORIAM
EXC.MI AC REV.MI D.D. ARCTURI M. LANDGRAF EPISCOPI AUXILIARIS BAMBERGENSIS ET NOSTRAE ACADEMIAE SOCII HONORIS CAUSA

Il giorno 8 settembre 1958 è scomparso un eminente teologo e storico della teologia: S. E. Mons. Arturo Michele Landgraf, Vescovo Ausiliare di Bamberga e Professore Straordinario dell'Università del Laterano.

Fu un entusiasta ricercatore del medioevo teologico: per la trasparenza della sue fede, la vivacità dell'ingegno e la vastità della competenza, egli era particolarmente sensibile alle ricchezze valorizzate dalla civiltà medioevale. Le grandi civiltà si costruiscono all'incrocio di forti idee e di immensi desideri e Mons. Landgraf ha trascorso tutta la vita allo studio delle idee e delle aspirazioni, che fecero del secolo XIII un apogeo di civiltà, un focolaio di geni. Aveva il senso dell'ordine e dell'armonia e la civiltà medioevale, dove il pensiero e vita si armonizzavano meravigliosamente, dove cioè ogni forma rivestiva un'idea, come nelle splendide cattedrali del tempo, appagava il suo ideale.

Aveva limitato il campo della ricerca alla Scolastica nascente, dall'inizio del sec. XII fino al 1230, convinto come era dell'impossibilità, allo stato attuale delle scienze, di abbracciare in una sintesi completa ed esauriente il mezzo secolo che ne seguì.

Era venuto a Roma nel primo dopoguerra dopo aver ottenuto la laurea in filosofia all'Università di Innsbruck, e si era laureato in teologia all'Università Gregoriana nel 1920; il soggiorno a Roma ne segnò l'orientamento di studioso; la serietà dell'impegno, la lucidità dell'intelligenza e l'acribia della critica ne permisero la rigogliosa attività e la vastità delle ricerche.

Ebbe illustri maestri e consiglieri quali il Card. Ehrle, Mons. Grabmann e il P. Pelster S.J., ma fu la sua costanza e la fedeltà all'ideale che gli permisero di raggiungere le conclusioni a cui giunse.

Era un ricercatore appassionato, ma non amava la ricerca che in funzione dell'idea. E' inutile, soleva dire, la pubblicazione di un testo se non se ne determina il significato dottrinale e gli addentellati storici della sua composizione. Egli puntava direttamente all'essenziale, cercava

l'anima dei suoi eroi, ne metteva in luce la formazione e le relazioni. La sua opera monumentale: *Dogmengeschichte der Fruhescholastik* frutto di pazienti ricerche svolte in quaranta anni di studio, i numerosissimi articoli e i volumi sulla storia letteraria della Scolastica nascente, cui stava da tempo lavorando, segneranno certamente un punto fermo nello sviluppo degli studi, un complesso di conclusioni che non potranno in alcun modo essere trascurate.

Sarebbe difficile ed anche fuori luogo elencare ora i meriti scientifici di Mons. Landgraf e le sue pubblicazioni, che hanno raccolto il consenso di tutti gli specialisti; è sufficiente illustrarne brevemente le caratteristiche, per metterne in chiaro il significato e l'importanza.

Come storico egli era rigoroso nella formulazione di conclusioni: vagliava lungamente e scrupolosamente ogni sua affermazione alla luce dei dati raccolti e mai ne oltrepassava i limiti. A questo egli aggiungeva un'inesauribile esigenza di completezza. Per questo motivo Mons. Landgraf ha peregrinato in tutte le biblioteche d'Europa alla ricerca di opere inedite e di testi non conosciuti. « Vi è sempre da imparare qualcosa, diceva, a prendere un manoscritto in mano, anche se non sempre si trova ciò che si cercava ». Così nella visita alla Biblioteca Vaticana, fatta in occasione della sua ultima venuta a Roma, nel marzo 1958, raccolse per caso alcuni elementi per la risoluzione di un problema di composizione letteraria che lo angustiava da tempo.

Numerose sono le sue edizioni, particolarmente della scuola di Abelardo, ma numerosissimi sono i testi inediti, che egli ha sfruttato nella compilazione delle sue opere, per delineare la figura e la dottrina di molti teologi e per stabilire i rapporti fra le varie correnti teologiche.

Ma Mons. Landgraf non era semplicemente uno storico, egli era principalmente un teologo: di qui la vitalità e la ricchezza dottrinale della sua sintesi storica. Aveva insegnato teologia nella sua diocesi di Bamberga e in seguito all'Università Cattolica di Washington fino al 1939, anno in cui le contingenze belliche gli proibirono di lasciare il suo paese e di ritornare alla cattedra di teologia. Egli ricordava tali anni come i migliori della sua vita, i più densi e i più fruttiferi: ne sono chiarissima testimonianza circa 200 fra articoli, opuscoli e volumi, in cui egli ha criticamente ricostruito ed illustrato la storia della Scolastica primitiva, ma ha fornito anche una sintesi dottrinale sicura e documentata.

Per questo motivo, nel 1956, Sua Eminenza il Card. Pizzardo, lo annoverò tra i Soci Onorari della Pontificia Accademia Teologica Romana, e la Facoltà Teologica di Innsbruck gli ha conferito poco dopo la laurea " honoris causa ", a pubblico riconoscimento dei suoi meriti.

Quando un anno fà, Mons. Piolanti lo aveva pregato di accettare la nomina a Professore Straordinario del Pont. Ateneo Lateranense, egli aveva accettato con gioia, riconoscente dell'occasione offertagli di ritornare in mezzo agli studenti, e lo aveva fatto con un entusiasmo e una vivacità giovanili.

La vastità delle ricerche compiute appare ancora più ammirevole se si considera che egli lavorava da solo e che nel frattempo egli svolgeva scrupolosamente altre attività. Quando nel 1943 fu nominato Vescovo titolare di Eudocia e deputato Ausiliare di Bamberga, aggiunse alla sua giornata, densa di lavoro e di studio, anche le preoccupazioni pastorali, a cui rispose con la sollecitudine e l'impegno proprie del suo carattere. Ha continuato così fino alla fine dei suoi laboriosi giorni, senza risparmiare nessuna delle rigogliose energie della sua forte tempra al fervore degli studi e agli ideali dell'apostolato. Dallo studio aveva tratto alcune idee-forza che ne ispiravano gli atteggiamenti della vita e gli insegnamenti della cattedra.

Agli alunni, che dopo le lezioni gli si affollavano intorno, un giorno accennò all'accusa fatta a Roma di essere pesante remora allo sviluppo delle idee. « E' falso, egli diceva; la verità non ha la fretta degli slogan pubblicitari che passano con le generazioni; e Roma è custode di verità, non è lanciatrice di idee in voga. La storia a questo proposito ha molte lezioni da impartire, c'è sempre da pentirsi a non ascoltare la sua voce ». Gli occhi brillavano di una luce vivissima, le parole avevano un caldo accento di convinzione: era un'idea entrata nella sua vita, a guidarne il cammino, e fu l'ultimo ricordo che egli lasciò agli studenti del Laterano.

Dalla storia aveva tratto anche un profondo anelito di unità. Il medioevo cristiano seppe realizzare un'armonia di pensiero e di intenti nei popoli della giovane Europa quale mai dopo di allora fu raggiunta. A Parigi, sottolineava Mons. Landgraf, insegnavano tedeschi, inglesi, italiani; a Bologna si raccoglievano studenti di ogni nazione cristiana e da quelle fucine di scienza, da quegli incontri di uomini, nasceva una grande Europa. Tali avvenimenti si sono succeduti da allora, tanti errori si sono ripetuti, ma non è forse lontano il tempo, in cui un simile ideale si realizzerà nel segno della civiltà cristiana. Questa speranza Mons. Landgraf, l'ha forse cullata nel segreto della sua solitudine di studioso, come rimedio ai molti individualismi della nostra civiltà, come promessa alla futura Cristianità. Egli forse la considerava come epilogo di un mondo di cui aveva vissuto le fasi più drammatiche e tristi.

Egli era nato il 27 febbraio del 1895 a Traunstein, quando la politica nazionalista ad oltranza dei governi europei e le loro mire colo-

niali, si apprestava a sconvolgere di guerre e di contrasti la stanca Europa, era stato ordinato sacerdote a Bamberga il 4 agosto 1918, quando gli ultimi bagliori del fuoco di guerra illuminavano le rovine dell'Europa, straziata da una guerra fraticida, era stato consacrato Vescovo nel 1943 alla vigilia dei primi passi concreti tra i popoli del vecchio continente per un avvenire migliore, rischiarato dagli ideali della civiltà cristiana.

Per questo l'opera di Mons. Landgraf, tutta spesa alla ricerca dei segreti di una grande civiltà europea, si inserisce nel cammino della nostra società verso mete più feconde di valori imperituri.

Ma è sopratutto la teologia che si avvantaggerà della lunga fatica di Mons. Landgraf: egli ha praticamente risposto alle esigenze di una valorizzazione di fonti teologiche più ricche e vitali, da tempo profondamente avvertite.

Nel nuovo orientamento che la metodologia teologica sta assumendo in questo scorcio del sec. XX, l'opera di Mons. Landgraf sarà sussidio indispensabile. Nel fervore di polemiche che da secoli, per ragioni storiche, si trascinavano, e che sembrano aver trovato oggi larghi spiragli di nuove, definitive prospettive, sono stati lasciati nell'ombra valori profondi del pensiero cristiano; essi oggi si ripropongono con esigenze nuove di una sistematica più completa e di una sintesi più perfetta. Il lavoro è immenso, e non basterà forse una generazione a completarlo. Si tratta di riprendere i motivi rimasti latenti per secoli, continuarne la tematica interrotta e ripresentare le verità cristiane nel loro naturale sviluppo, per scoprirne l'interno dinamismo e per intuirne le direttive di progresso.

La teologia si trova oggi a risolvere, in un altro piano, i medesimi problemi che faticosamente impegnarono i teologi nel sec. XII e all'inizio del XIII. Ne seguirà un fulgore che investirà tutta la civiltà: questa nostra civiltà che ha perso il soffio del divino e sta battendo sentieri maldestri, impelagati in malsane piane di materialismo e di naturalismo. Lo studio di Mons. Landgraf non è solo una valida premessa di questo luminoso cammino del futuro, ma è pure un insegnamento di stile, quanto mai opportuno; senza brama di personali successi e di gloria egli ha lavorato con costanza ed abnegazione, lieto solo di rendere testimonianza alla presenza ed al lavoro di teologi nascosti, che nel silenzio di abbazie e di monasteri gettarono le salde fondamenta di una gloriosa civiltà cristiana.

CARLO MOLARI

DIVINITAS

AQUINAS

RIVISTA DI FILOSOFIA

A CURA DELLA FACOLTA' DI FILOSOFIA
DELLA PONTIFICIA UNIVERSITA' DEL LATERANO

Comitato di redazione: A. di Lorenzo, G. Graneris, J. Motylewski, R. Masi, U. Degl'Innocenti. *Direttore*: G. Giannini.

Direzione e Amministrazione: Pontificia Università del Laterano, Roma, Piazza S. Giovanni in Laterano, 4.

Abbonamenti: Italia L. 2000; Estero L. 3500. Un fascicolo separato: Italia L. 1000; Estero L. 1500.

FASCICOLO I

FASCICOLO II

FASCICOLO III

EUNTES DOCETE

COMMENTARIA URBANIANA

Rivista di teologia, missionologia e filosofia, fondata con il concorso di numerosi docenti, da S.E. Mons. Pietro Parente (attualmente Arcivescovo di Perugia), che per venticinque anni tenne, con fama pari al merito, la cattedra di teologia dogmatica nella Pontificia Università Urbaniana di Propaganda Fide.

Nei suoi dodici anni di vita la Rivista si è affermata, oltre che per l'attualità degli argomenti trattati, per il valore e il prestigio scientifico dei suoi collaboratori, tra i quali occorre ricordare gli Em.mi Cardinali Pietro Fumasoni Biondi e Celso Costantini, gli Ecc.mi Monsignori Pietro Parente, Pio Paschini, Pietro Palazzini, Pietro Sfair, Aurelio Signora, i Monsignori Salvatore Garofalo (ora Rettore Magnifico dell'Università Urbaniana), Antonio Piolanti (attuale direttore della Rivista), Ugo Lattanzi, Pier Carlo Landucci, Giulio Magyary, Costantino Vona, Giovanni Di Napoli, Saverio Paventi, Guglielmo Zannoni, Stanislao Lokuang, Roberto Masi, Giuseppe De Rosa, Tullio Piacentini, Giovanni Vodopivec, Michelangelo Alessandri, Francesco Nigro ecc.; i Padri Cornelio Damen, Martino Jugie, Antonio Casamassa, Fredegando Callaey, Carlo Boyer, Carlo Balic, Alberto Perbal, Bonaventura Mariani, Gabriele Roschini, Umberto Degl'Innocenti, Cornelio Fabro, Bartolomeo Xiberta, Pio da Mondreganes, Stanislao Breton, Ugo Viglino, Doroteo Schilling, Raimondo Spiazzi, Daniele Stiernon, Giovanni Visser, Cirillo Papali, Andrea Seumois, Giovanni Rommerskirchen, Nicola Kowalsky, Metodio da Nembro, Ignazio Ting Pong Lee ecc.; i Professori Erik Peterson, Renato Boccassino, Giovanni Perez, Vinicio Grottanelli.

La Rivista è quadrimestrale e annualmente costituisce un volume, che si aggira sulle 500 pagine.

L'abbonamento ordinario è di L. 1500 in Italia e di 5 dollari all'Estero. Rivolgersi a « Euntes Docete », Via Urbano VIII, 16, Roma.